EMBA
推荐读物

物演通论

——自然存在、精神存在与社会存在的统一哲学原理

子非鱼（王东岳）著

WUYANTONGLUN

一本你现在看不懂、或许以后能看懂的奇书！

『人性』是『物性』的绽放，『人道』是『天道』的赓续。

第3版

陕西出版集团
陕西人民出版社

物演通论 第3版

本书糅合东方“天人合一”之思想与西方“逻辑思辨”之方法于一体，提出和论证了“递弱代偿法则”及其“系统现象形态”：

- 宇宙演运即造成物类衰变，生物进化就导致种系残弱，文明前行则促进人寰危机。
- 精神增益是载体趋弱的反比变量，信息扩张是物演分化的边际效应，知识拓展是背离本真的天然尺度。
- 社会结构是自然实体结构的一脉延伸，文明现象是生物智质代偿的后续恶果，历史进步是人类自取祸殃的必由之路。

上述观点无不与当前全人类的各种主流意识形态相左，也无不与当前全世界高度文明发展所致的危机形势（诸如环境污染、资源耗竭、生态破坏、气候异常、大规模毁灭性武器泛滥以及恐怖主义争端激化等诡异现实）丝丝相扣。读罢此作，不能不令人掩卷长思。

故，可视其为“人文存亡之道”的基础理论。



ISBN 978-7-224-09132-8

定价：68.00元

物演通论

——自然存在、精神存在与社会存在的统一哲学原理

子非鱼（王东岳）著

陕西人民出版社
陕西出版集团



图书在版编目（CIP）数据
物演通论 / 子非鱼著. —西安：陕西人民出版社，2009
ISBN 978-7-224-09132-8
Ⅰ. ①物… Ⅱ. ①子… Ⅲ. ①自然哲学一研究 ②精神哲学一研究 ③社会哲学一研究 Ⅳ. ①B021 ②N02
中国版本图书馆 CIP 数据核字（2009）第 179993 号

物演通论（第三版）

作　　者　子非鱼（王东岳）　著
出版发行　陕西出版集团
陕西人民出版社（西安北大街 147 号　邮编：710003）
发货联系电话（传真）：（010）88203378

印　　刷　北京兴鹏印刷有限公司
开　　本　710mm×1000mm　16 开　30.5 印张　1 插页　370 千字
版　　次　2009 年 12 月第 3 版　2009 年 12 月第 1 次印刷
书　　号　ISBN 978-7-224-09132-8
定　　价　68.00 元

第一版序言

无论出于什么根据（甚至可能全然不知道有没有这样的根据），只要我们认为自己置身其中的这个世界是一个统一的存在体系，则无异于已在逻辑上给出了如下一项默认：世界应该而且必然自始至终被“某一个”法则所支配。进一步讲，这项默认还暗含着这样一系列顺延：该法则不仅支配着“世界”，也同样支配着作为世界“存在项”之一的“精神”或“社会”。否则，“统一”的概念就不能成立。所以，几乎像是发自某种本能，古往今来的一切思想家都不自觉地——或者说是在尚没有什么根据的情况下——企图为这个世界的统一性寻找根据。于是，不约而同地，在全球各地方和各时代的所有人种中间，均无例外地产生出足以解释一切的原始宗教，其后又都以不同形式杜撰出种种探讨终极的哲学奇谈，即便是近现代的科学，也无非是在继续施行或顺从这种禀赋于人性中的天然倾向。说起来，这个定向的“人性之流”倒像是“世界必定统一”的唯一根据，因为，对于那个先验的“统一性设定”，迄今也没有任何学科能够作出令人信服的“统一证明”。况且由于科学似乎无法将“精神”和“社会”摆在实验案台上解剖分析，结果不免更把这类求证弄得无望——这大概就是最经不起推敲的神学以及最让人无从推敲的哲学在科学昌盛的今天仍然可以大行其道的原因。

由此看来，罗素的下述说法是很有一些道理的，他曾讲，哲学是介乎于神学和广义上的科学之间的一门学问，因为哲学所要解答的是神学和科学都无法面对的问题。不过，这样讲虽然照顾到“哲学”的特性，却不免遗失了“学问”的共性。如果剥去表层掩饰的话，则一切学问更像是人类

理智的一种毛病，即它总是倾向于在小小的根据上作出大大的结论，或者说，是在永远不能穷尽的认识途中永远给出凿凿真知的断言。所以，从根本上讲，我们尽可以假设人人都是一个潜在的哲学载体，所谓“哲学家”不过是把人类的这个通病弄成了专业病的“大病家”而已。有鉴于此，今后的哲学最好去给富有哲学素质的人类查一查这个痼疾的根源才是正事，因为，从大势上看，人类的“知识”似乎一直在挣脱“直感”而趋于飘渺，且越与“直感”相远者反而显得越与“真理”相近，以至于连当今的物理学都多少染上了一些难予实证的玄学意味。可是人们照样相信这类虚幻的名堂，虽然过后不妨又照样要振振有词地加以驳斥而丝毫也不用觉得难为情，所以古人信神的虔诚绝不亚于今人信科学的坚定——这道理很简单：理智历来就寄托在缺乏稳固根基的东西上，由此决定了一切学问共通的性态。

不同点也许仅仅在于，哲学更像是“自闲之思”或“自在之思”，即“闲”以至无聊，“在”已如僵物，尔后问自己何以难得一“闲”、问天地何以无为而“在”。它既不像神学要去抚慰苦难的魂灵；也不像科学必须为肉体寻找安乐；更不似文学之作或艺术创造，难免受到悲喜情境的鼓动，与其视之为清静的“思态”，毋宁视之为激荡的“情态”。哲学之运思全然不与求生的实用的“必思”相关，或至少暂时不被求生的实用的压力所驱动，故此每每飘离于常规之思的守则之外。然唯因如此，其之“纯思”才不受“非思”因素的干扰。须知“求生之思”本质上并不是一种可与“非思”相区别的东西，而是严格的汉字意义上的“动机”，或曰“强迫动势”，俨如无思想的鞭毛虫同样要借助于某种生物动势（如鞭毛运动）来求生一样。

既为“闲思”，自乃轻松之事，其难易程度应与上述生物动势驱策下的举手投足之劳无异，甚至较之更少一些“运动性阻障”才是，所以，就本书的基本思想而言，在我看来是十分简明的。不料提笔成章之际，居然煞费苦心，起初，我以为是由于体裁失当、文题不洽的缘故，或因自己笔下生涩、文采不扬所致，后来迭经易稿，几乎废于中途，终于茅塞顿开：原来某种“真理”的来由并不全出于逻辑的推导，反而是先存了一点“明白”

才需要借用逻辑推理把它铺张开来，以取信于人。运思之难，盖因为硬要将本不属于逻辑的产儿强塞在逻辑的坚壳中，削足适履之余，要么窒息了“真理的童儿”，要么撑坏了“逻辑的真理”，而舍此又没有其他办法。联想到“书越读越薄”的格言（读书人视为是真正读懂了该书的标志），大抵就是摈弃了那个磅礴的“逻辑外壳”，由以见其“真核”之写照。于是，一方面，对自己以及他人宣告的“真理”是否还算得真理不免私下怀疑（因为它似乎不是“理”的产物）；另一方面，对维特根斯坦所谓的在逻辑（以及语言）上不成立的东西便不可说——即“对于不能谈的事情就应当沉默”——的箴言亦生疑云（因为所要说的，原先并不与逻辑相干，后来涉及逻辑，本意已不在于要“逻辑地说什么”，而是要说“逻辑本身是什么”了）。

基于上述，可以推想，哲学著作之难读一定又大于其难写，因为哲学的难度可能不在乎其超脱于常规思想之外的那种“难思”，而在乎其尚未处于那种生存动势境遇下的“难动”，即对于作者来说，他一旦能有此作，自是早已身陷其境，故觉悠然无碍，一任神游远逸；然对于读者来说，则有一个尚待置换思境的麻烦存在，骤然临之，就像立刻要叫人置换另一棵脑袋一样得不易。加之作者的思路，自有作者自身的非逻辑要素使然，其运词造句，意蕴别具他解，却常常不为作者所自知，于是，一意孤行地挥洒成章，结果无异于摆出了一副专与读者作对的架势。我每阅读他人的哲学文字即生此感触，故声明于先：倘若读来乏味，甚至不知所云，盖属正常，可借如下二法化解之——一则索性弃之于一旁，任凭作者自扰之而莫受其害；二则强忍着苦读不懈，或可渐生溽暑中嚼嚼苦瓜的清爽之感。不过，无论如何不要忘记，哲学的无用是一定的，因为哲学所谈论的东西正是你谈论它或不谈论它都不能使之发生丝毫改变的东西，也就是说，哲学的唯一意义就在于使你知道什么叫做“无意义”，或者甚至可能比这还糟也未可知。（须知一切“意义”说到底都是为了达成“无意义的存在”。即“存在”本身是没有任何“意义”的，反倒是由于“难以存在”才生出了种种“求存的意义”，如此而已，或如此而不能已。）

出于同理，我也乐得趁机打消为所著加索引的计划，本来恐怕是孤陋寡闻兼资料不济的内怯使然，现在倒有了充足的理由：一则，索引的用意主要在于避去剽窃之嫌，既然我之所思最初并非源自于逻辑启发，那么，纵使与他人的某一看法略有雷同，自信也不会闹出一模一样的局面，据说天下连两片完全相同的树叶都找不见，何至于酿成两人两思竟无以分别的怪事；二则，著述的初衷如果不是为了探究和阐释他人的学说，则援引的目的自是希冀将读者的思路从前人的逻辑中导入独创的逻辑上来，仅此已经累煞了读者，倘或再以繁琐的引据不停地打断一气研修的专心，自以为有些对不住读者；三则，大凡沉于哲思者，诚然一定自知其所思，却未必了然何以会有此思的缘由，君不见，古今中外，总是那些后来人评头品足，给前辈们不容置辩地安顿下一个个褒贬参半的历史地位？我作为不肖的后来人，自然也有这个优势，不过断不敢那么自豪，窃想褒尚无妨，贬之则像是背地里揭人家的短尾巴，揭就揭了，还要标个鲜明，仿佛若不顺势摸见尾巴骨便不肯甘休似的，此念一闪，正好罢手。

其他要说的，尽在拙著中了。

1995年3月于户县草堂啸吟园

第二版序言

本书的修订部分，并未改动1998年第一版的基本思想，它只是把第一版中某些潜涵的问题说得更明确一些。

在此修订本后头，附加了一篇“导读”，也是1998年的文字，当时不愿把话说得太透彻，现在却是画蛇添足，不过也许对某些读者还稍有一点裨益。

国内搞哲学的，大多是文科出身，而我的这本拙著，是以当代最新的自然科学知识为背景的。因此，本书末尾附加的“导读”大约还是不足以堪当此任。于是，我又编排了一些文词鲜活的散文趣谈，汇成一集，取名《知鱼之乐》，亦已出版，虽不免失之粗疏和浮浪，却可略微起到一点儿背景提示作用，若能先把它找来一阅，苦笑之余，或可有助于领悟本书的纯逻辑论证。

至此，我总算可以抛开无聊的哲学了，这份无聊不仅来自于扰攘尘世的对比，而且更是来自于哲学本身。因为，所谓“哲学”，就是要把导致世界活化的底蕴翻个底朝天，结果让声色迷离的人寰最终流于乏味，末了，它还要讲，这就是万物归一的本原。可有谁能活在“本原”境界中呢？

故而才说：哲思淡如水。

作者　2002.5.12.

第三版序言

本书出第三版，并非由于读者踊跃的缘故。

说起来很惭愧，它倒是因为我自己特别笨拙，总不能将文本一步修改到位，加之灵气殚竭，思绪碎裂，于是只好像蚂蚁啃骨头似的慢慢磨蹭下去，结果一晃十余年，虽然笔耕不辍，临到头端出来的还是那一本无人问津的世纪前书稿。

不过，耗半生之精力纂修一部著述，想来还不至于令擅长深思者全然落于失望，故此才敢一而再、再而三地烦难出版人。说到此，顺便致谢为再发本书而甘愿承担商业失利之劳的出版社。

这个版本诚然改动不多，但凡落墨之处皆力求在逻辑上更缜密、文理上更连贯，对有意研读的人来说，还是以本版为上选。再者，我又新作了两篇体量不算太小的附录文字，一篇涉及哲学史纲略，以便于读者明瞭我的哲思视角和异端观点；另一篇直接谈及人类文明的危机趋势，以便于读者领会此番纯逻辑论证后面所隐含的深远而巨大的人世忧患。此外，从某种程度上讲，或从某个角度上看，这三篇附录也恰好循序回答了如下三个最常被诘问的疑惑：哲学是什么？哲学家在干什么？哲学有什么用？

所以，本版宛若加以佐料的一捧苦羹，那佐料究属遮苦的还是添苦的，自当由读者个人去细细体味了。

作者 2009.3.3.

目　录

卷一　自然哲学论
——自然哲学的递弱代偿衍存原理

第一章

哲学上所谓的“**存在**”仅指感知中的**对象**之总和。

【一般认为，**存在**或**在**是对**存在者**或**在者**的观念抽象，这实在是大错特错了。因为，从根源上讲，**不是在者集合成了在，而是在分化出了在者**。对象未必是个别的，最原始的对象对于原始主体而言，一定是均质的，无差别的，亦即直接就呈现为在，而不是呈现为分化形态的在者。观念中的在，不是通过对众多在者加以艰深的抽象才在，而是先验的沉淀在意识深层中的一个无意识基底。所以，一般的主体通常不会对**普遍的在**发生惊异，反倒时常对**个别的在者**发生惊异。海德格尔说，从在者中引申不出在，是说对了的，但由于他不明白**从在如何引申出在者**，结果导致他的“此在”及其“澄明的临场”都不免陷入了无来由的黑暗背景中。】

由于“**感知**”为何物尚属疑窦，故而**对象**以及**对象的总和**是否等同于**存在物**和**自然存在**则亦属疑窦。换言之，一旦对存在设问，那“**存在**”已是设问者感知中的**主观存在**了。

所以，既往的哲学在通义上一概被囊括于**形而上学**之中，实不为误。也所以，概括说来，把**感知中的存在**作为**对象的总和**来研究乃为自然哲学，而把**感知中的存在**作为**感知的总和**来反思乃为逻辑学。尽管两门学问全然不同，但所究诘的却是同一种东西的两个方面。

有鉴于此，立刻去分辨**存在**究竟是在**主观之内**还是在**主观之外**已无意

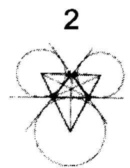
义，因为**分辨后的存在**与**未加分辨的存在**并无任何异样或不同，反正无论如何你只能面对这样**一种存在**。

而且，更为重要的是，此类**分辨**事宜暂且也着实无从下手。

令人诧异的倒是，存在就存在着，何必多此一问。显然， 这里有一个不得不问的缘由。

也就是说，在对"**存在**"发生哲学性的惊异和探问之前，先有一个**何须惊异**以及**何须设问**的问题存在。【亚里士多德曾说："古今来人们开始哲理探索，都应起于对自然万物的惊异"（引自《形而上学》）。可也正因一切都起于这惊异，才使**惊异本身**不再被惊异。】

故，哲学上的**第一设问**或**设问前的潜在疑问**应该是：**作为存在者的设问者何以要追问存在？**



第二章

上述问题在未答之前业已提示：

A. 存在本身**并不牢靠**，因为绝对的存在或存在者**无需为存在本身发生疑问**；

B. 存在本身**并非独立**，因为绝对的存在或存在者**无需为存在自身设置对象**；

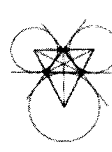
【这种无需推论的提示就是所谓的"**公理**"（一切纯逻辑推理的原始根据和起点），或可看作是**非逻辑的直证**（一切"公理"或"公设"必须具备的基本条件和情状），一如"我思故我在"的那个"故"字尽可以取消或换为"即"字那样。于是，上述提示（或公理）亦可表述为：**我思故他在，他在故我思**，其间的"故"字照例可以取消或换成"即"字。就是说，如果没有分化开来的**他在**，则既不会有**我在**，也不会有作为**在者之属性**的**我思**。】

总之，处于追问中的存在（无论是作为**对象**的存在抑或是作为**追问者**

的存在），显然一概是**相对的存在**，或曰**有限的存在者**。

这既是上述问题的初步答案，也是上述问题得以求解的唯一合乎逻辑的出发点。

不过，与其他学术或一般自然科学不同，对于自然哲学来说，这可是一个颇为困难的起点。【黑格尔在《小逻辑》一书的导言里亦有此叹，然相对而言，他的逻辑起点还算比较好找一些，因为那个起点可以直接就被“假定”为是逻辑本身，所以他的逻辑体系（也就是他的哲学体系）终究是一个被复杂化了的同语反复，好比有人问：精神是什么？答曰：精神就是……精神（所谓“绝对精神”或“绝对理念”是也）。为此，黑格尔必须将自己的出发点（也是终点）设为“绝对”，也为此，黑格尔还必须将有限存在者所不能直接企及的“无限”诅咒为“恶的无限”。好在黑格尔自己也承认他只是在不停地兜圈子，不过无论把那“无数小圈子构成的大圈子”弄得何其“自圆”，“圆”本身终究是有限存在者实现自存的一种必要而又不可得的追求，而且，“圆”本身仍是一个被爱因斯坦称之为**有限无界**的有限模型而已。也就是说，黑格尔的成功之处正在于他无意中证明了辩证逻辑本身的有限结构状态，犹如爱因斯坦有意要证明宇宙本身就是一个有限无界的相对存在一样。】



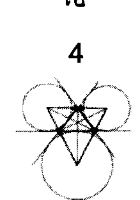
第三章

上述“起点”的困难之处在于：如果存在一概是相对的存在，则逻辑之存在就不可能完全包容其他的存在，反而是逻辑存在本身必为其他存在所包容。但存在的追询者又只能从逻辑出发，结果一开始就陷入这样一种悖论：**作为以逻辑为唯一追询手段的追询者，你既不能超脱于逻辑的框范，又必须最终将逻辑置于框范之中**，否则，自然哲学与逻辑学依然不能区分开来。

也就是说，必须从**逻辑中的存在**找出**存在中的逻辑**，即找出**存在自身**

的逻各斯（logos），而且这个逻各斯还得能够反过来充分地说明**逻辑**（logic）**何以会存在**，只有这样，才能开辟自然哲学的出路，**因为一切精神现象应该也属于自然现象之一种**。【当然，目前这还只是一个有待证明的假设】

由此萌现出一个未可轻觑的端倪：**被称之为“哲学”的那门古老学问，可能存在着某种根本性的缺陷**。【有人说，黑格尔是哲学的终结，此言不错。因为黑格尔确实将传统经典哲学表面上的所有漏洞都填补起来了，相应地，他同时也就将既往哲学的深层不足暴露无遗：那就是，他不能说明**逻辑本身为什么会存在**（所以他就只好乞灵于一个独断的“绝对假定”），以及，相应的，他也就不能真正说明**逻辑本身如何存在**（所以他就只好乞灵于那个陈腐的“辩证方法”）。】



简言之，有关**逻辑中的存在**与**逻辑本身**的关系之种种误解，一般可能这样产生：即不加考察或仅仅通过一般地、肤浅地考察就武断地认定，逻辑的形式或逻辑的素质必然规定着逻辑的内容或逻辑的对象（如所谓的“唯心论”），或者反过来认定逻辑的内容或逻辑的对象必然规定着逻辑的形式或逻辑的素质（如所谓的“唯物论”）。殊不知逻辑内容的**主要规定者**既不是逻辑的形式，逻辑形式的**主要规定者**也不是逻辑的内容，倒是逻辑的形式和内容都被**非逻辑的**（或**前逻辑的**）某种**素质**或某种**态势**规定着。

因此才有了逻辑本身相对存在的必要。【此处所说的“相对存在”并不全是指逻辑与对象之间的相对关系，更重要的在于逻辑与**非对象**（或此前尚不具有“对象性”）**的自存之前体**的相对存在关系。】

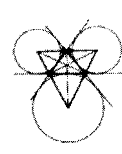
而追查相对存在（包括逻辑或精神之存在在内）的存在本质及其相对原理的学问，就是本卷自然哲学的概要和宗旨。【尽管这种追查照例必须借助于逻辑的运用也无妨，因为，如上所述，**逻辑的形式（或内容）并不是逻辑的内容（或形式）的根本规定者，反而是我们所要追查的那个被追查者规定着逻辑的全部质态**（或“**精神全体**”）。故此，唯有本书的题旨及其讨论方式可以不必为没有先行讨论逻辑（学）上的局限性规定而心虚，而且，读者还可以抱以这样的期待：正是此项起始于自然哲学的追究，有望

对逻辑学、哲学乃至一切人文现象给出一个坚实的说明——虽然此项**坚实的说明**却反而终于给出了一个**虚弱无比的说明者**也罢。】

第四章

然而，何谓存在的相对性？即是问：存在相对于什么而存在？

答曰：**存在只能相对于存在自身而存在**。因为存在之外无存在可言。是故，巴门尼德曾说："存在是一"，但在这句话里，存在的相对性仅是暗含的、潜在的；还是老子说得明快："道生一，一生二，二生三，三生万物"，即存在的相对性主要表达为**在纵向演动上的层层相依和步步分化**，或者说，**存在相对于存在而衍存**。【这对于作为**对象**的存在者和作为**设问主体**的存在者一律适用，正是由于设问者处在足以体查自身与对象的**设问关系**，却全然不知自身与对象的**非设问关系**，才造成既往哲学的种种困惑。（补充说明一下，像"衍存"这样的自拟专用词，其定义已在前后文中给出，即指上述那种"层层相依"和"步步分化"的自发续存状态或物存实现状态。在往后的行文中，我自当尽量避免使用这类未能及时给出专注的新概念，万一仍有脱漏，敬请读者依照此例消化之。）】



如果一定要为整个存在体系设置一个"绝对"的背景，那么，可以说，**只有存在的相对性或相对性的存在是绝对的**。

此乃存在的相对性之真谛，也是存在的统一性之根源。

但不是存在的根源。

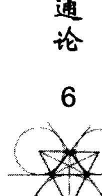
第五章

于是，就有了一个发生学或本体论上的**存在之本原**需要探究。

泰勒斯之所以只留下了一句传世之言："水为万物之原"，即足以被奉为人类思想史上的第一位圣哲，盖由于他一语道出了必有某种**存在的始基**

存在的缘故。

不过，也由此造成了对存在物的困惑，试问，非本原性的存在是一系列怎样的存在？赫拉克利特因此认为存在的本原是流变的“火”；然而，变化者如何在流逝中真存？即是问：“那永存而不是发生了的是什么，那永远变化着、消逝着而决不真正存在着的又是什么？”柏拉图于大惑之余提出，变化者无非是对不变的“理念”的“分有”，但“理念”到底是什么东西？如何对其加以“分有”？鉴于此，谨慎的亚里士多德不无道理地要把存在的“形式”与存在的“质料”剥离开来；而且，现代物理学的前沿恰恰就在于寻求这个“**本原**”或“**质料**”而不可得。【“基本粒子”仍非“基本”，且颇有无限可分之势，但马上会发生一个问题：到底有没有“物质”存在？基本粒子是更基本的未知者的变态存在形式，已知原子、分子、甚至生命都同样不过是基本粒子的临时载体。若然，则一切“存在”都不外是“**存在的形式**”或不同的“**存在形态**”。“质料”或“真存”何在？】



即是说，如此一来，“内容”同一而“形式”迥异的存在岂非成了一系列“**存在的空壳**”？“万物一系”或“万物归一”的实在岂非成了“万物虚化”或“万物归空”的幻影？**而且，尤其令人费解的是，恰恰是那些没有自身独具“质料”的后衍性存在形态或“存在空壳”反而具有越来越多的“能耐”、“活力”和“灵性”，并同步呈现出越来越复杂、致密和有序的叠加结构体系。**

试看宇宙演化的发生序列：起始“奇点”（一个问不得的自然极限）→“基本”粒子（似无止境的“不基本”）→亚原子粒子及核子（如由夸克、电子、光子、到质子、中子等，可谓“粒子进化”）→原子（从氢原子开始逐步衍生出 92 种天然元素，可谓“原子进化”）→分子（从无机到有机、从低分子到高分子，活性渐次增大，可谓“分子进化”）→生物（不过是有机大分子的编码而已，如 DNA、RNA、氨基酸以及从单细胞生物直到人类，谓之“生物进化”）。严格地讲，一切衍存者如原子、分子、生物乃至人类都不过是**本原性始基存在**如某种基本粒子或量子的**寄居壳**或**临时寄存形**

式，且由此演成“机能”、“活力”及其“结构形态”日趋扩展的怪诞倾向。【即便换成纯粹科学的思路和眼光，这个问题依然无解，从古希腊的留基伯和德谟克利特提出“原子论”迄今，没有人能够回答如下问题：**相同的原子（或基本粒子）何以竟会组装出性质迥异的世间万物**？因发现了夸克而获得诺贝尔物理学奖的美国科学家盖尔曼（M·Gell-Mann）在他所著的《夸克与美洲豹》一书前言中写道：“夸克是所有物质最基本的基石，所有物体都是由夸克和电子组成，只不过数目有多有少。即使是美洲豹这种古已有之的力量和凶猛的象征，也还是一大堆夸克和电子。不过这一堆夸克和电子真令人惊诧！由于几十亿年的生物进化，美洲豹显示出惊人的复杂性”。盖尔曼问道：“在这儿复杂性到底意味着什么呢？它是如何产生的呢？”实际上，这个问题是在追问：世界是如何产生的？万物是如何存续的？可是这个问题实在是太古老了，它恰恰就是前哲学的宗教时代和古希腊早期哲学家所提出的最原始、最基础的本体论问题。】

不难看出，古希腊哲学时代的“存在”概念照例不过是一团迷惘，而且它恰恰是中世纪以及近现代以来哲学本体论日益混乱的渊薮。海德格尔倡导从蜕变的哲学史上返回到古希腊的源头去追寻存在，非但无济于事，反而可以视为是迄今依旧迷失于存在的一种无奈。

第六章

一触及“存在”就陷于浑沌或陷于混乱，古往今来，概莫能外。

结果就呈现出这样一种离奇的哲学困境：不得不予以追问的“存在”反而问不得。

这正表明，作为设问者的存在者同样不能逾越自身相对性或有限性的规定。

所以，哲学虽然表现为是究诘“终极原因”（或“绝对本原”）的学问，却决不是有关“终极真理”（或“绝对真理”）的学问，反而恰恰是**何以不**

能有终极真理的学问。【严格说来，“真理”不过是存在系统演化进程上的感应属性递变产物，既然“存在”本身尚且隐遁于迷雾之中，则有关“真理”的一切言说自然立刻失去了它最起码的基础——“真理”如是，谈何“终极真理”？（疑趣解于卷二）】

所以，东方的思想家不去直接过问“存在”，只是小心翼翼地领会**天人合一**形势下人的卑微存在，即纵这种谦虚的悟性不被敢于大言“绝对”的西方哲人承认为“哲学”也罢。

所以，老子不肯妄猜万物的“本原”何所指（如“水”、“火”、“理念”等），仅将其谓之为不可名状的“道”，虽“玄而又玄”（老子语），却颇为接近于探询**存在的性质**或“**存在性**”。

一言以蔽之：找不见“物性”，“物”自不“明”，犹如搞不清化学原理，化合物就显得来去无踪。【以上所谓的“性”既是指存在物的客观元质，也是指存在物的主观理念。不妨说，“存在性”或“物性”就是理想逻辑中的“物存状态”。至于“物”何以变成了“性”（物之属性和借由属性延展所烘托而出的本性）与“理”（属性耦合的特定形态）的同一、以及此岸之“物性”与彼岸之“物自体”是何种关系，卷二再谈。】

这实在是一条不得已的出路：问不得大而无当的“绝对存在”，就在相对有限的对象或自身属性内寻求“**存在的性质**”或“**存在之道**”，如此才不失为明哲之思。

第七章

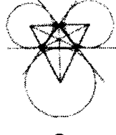
这样一来，就有了**存在性**的概念。

所谓“存在性”，系指**存在如何可能存在的所以然**，以及**存在如何能够被指认为存在的原委**，或者说，“存在性”就是**存在的元质规定性**，它使存在得**以循序展开**，并使存在**从趋于失存的进程中逐步实现为存在的全体**。由于既往所说的“存在”是一个绝对的、无限的语境，因此它不是任何一

位有限的存在者可以直接涉及的话题，有限的存在者只能以有限的存在物为对象。**如果某类有限存在者居然立志要探询无限的存在，则一定是由于作为有限存在者的探询者自身正在无限地趋近于失存的缘故。**不理解这一点，以"无限追问"为己任的哲学之思就会将"存在"抽象成一个概念空洞，有如以"终极关怀"为己任的宗教之谈不免把"上帝"抽象成一个人格空洞一样。【传统经典哲学大抵都试图给"存在"端出一个彻底无疑的答案（严格说来"不可知论"也是一种达到"彻底"或构建"无疑"的手法之一），并以此作为其哲学思考的基本使命或学术体系的价值尺度，这恰恰表明了它们对"存在"（包括精神化的"主体存在"）的隔膜和无知。因此，我在本书的开题篇章中并不打算直接探讨这个问题，这不是为了回避艰深和困难，而是为了说明这个问题如果处理不当，为什么一定属于"伪问题"、"虚假问题"或曰"永恒常新的实在问题"（与维特根斯坦的逻辑论证方式无涉），故而又可以说，我的全书都在间接论证这个问题。注意：关键在于，如果你自身就是这个存在系统的产物，而且，更重要的，如果你自身就被这个存在系统推动为某种游移状态、失离状态或变塑状态，那么，可以断定，这个问题的不能解决恰恰是解决这个问题的最终答案。换言之，**这个问题的发生途径和解决途径同一，亦即该问题的消解（或膨胀）一定跟探询该问题的主体自身的消解（或萎落）属于同一回事或同一进程。**】

也就是说，一切"存在物"（严格地讲是"存在形态"）均有一个与其"存在"有关的内在宿性，是为"存在性"，它决定着某物**能否存在**、**为何存在**以及**如何存在**。【以海德格尔为代表的存在主义哲学就是拟以解决这类问题为己任，并提出"存在是无定义的"、"存在先于本质"等发自思想空洞的疑惑，其哲学性的敏感着实可嘉，然而，他们虽然采取了"诗化的"以及其他种种崭新的哲论形式，却到底未能摆脱笛卡尔以降的旧世纪的思路，致使其抽象的"（存）在"仍然迷失于支离破碎的"（存）在者"之外而飘渺无着。】

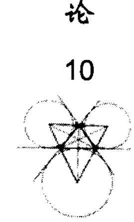
进一步讲，**存在的"内容"与存在的"形式"之统一，正在于那个**



未知的“存在性”与其“存在形态”之统一，而并不与亚里士多德所谓的刚性“质料”相关。如前所述，还原到现代物理学最深层的**始基**上看，广义上的存在或一切宇宙存在物归根结蒂都不过是**同一质料**的**不同织体**而已。

关键在于，我们怎样才能探明那个决定着一切存在物的质态和命运、而自身又处于某种变幻不定的无形状态、并无一遗漏地渗透在任一存在实体或存在形式之中的存在内涵或存在性。

这是一个必须从根本上重新研讨甚至修正哲学本体论的重大问题。



第八章

我们假设：宇宙的那个本原存在，一开始就有一个自身**存在效价**不足的本性与存在同在。因为，可以这样证明：**如果它的存在效价是十足的、完满的，则它的存在就应该是绝对稳定的、永恒不变的。**然而，任何一个具体的存在者终于不免要流逝、变迁、转化、灭归，可见一切存在者都暗含着一个使之难以存在下去的缺憾，**这个不得不发生流变的缺憾就是存在效价不足的证据。**

我们再假设：宇宙的那些后衍性存在终于都不能将自身得以存在的那个**存在效价**丢光。因为，也可以提出证明：**任何存在者，即使由于自身的存在效价不足而必趋消逝，它终究不会失灭到一无所存的程度，它或者让自身向前转化为另一种存在形式，或者向后灭归为自身存在以先的某种前体存在形式。**总之，无论是向前抑或向后，它总不免有所保留， 而不会从此一无所有，**这个转化保留的实现就是存在效价不能告竭的证据。**

在这里，存在的“效价”被定义为：

a. 它是一切存在者的**可存在程度**的内在指标，或者说是一个有关**存在效力**的参数；

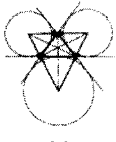
b. 它通过其**程度**或**效力**上的差异，决定着存在物的**稳定性**或**不稳定性**；

c. 从存在的**失稳状态**可以反映出它**不是一个恒定的要素**，而是一个**自变量**。

第九章

我们不妨把这个既不能圆满也不能尽失的“存在效价”改称为“**存在度**”，因为这样一来，我们就可以把存在之所以存在的问题予以量化。假定，绝对稳定以至永存的存在度为 1，绝对失稳以至失存的存在度为 0，那么，现实的存在则必然一概处于这个存在度的从 0 到 1 的区间之内。**由于依据上述之证明，存在度最大的存在效价只能＜1，或者说只能趋近于 1；而存在度最小的存在效价只能＞0，或者说只能趋近于 0；因而现实的存在度区间就应该被修正在（0，1）的合理范围之内。**【也许，将存在度区间（即“有限衍存区间”）设定为（0，-1）才显得更精确。因为，假若把质量态宇宙发生前的能量态奇点视为零点，而这个零点又恰恰是属性发生的起点的话，那么，如后所述，该点也就必然成为存在度的最高点或存在效价的最大值，然则存在度的衰变只能呈现为负数。依据这个表述方式，我在本书第三十四章、第七十章和第一百二十五章里所给出的平面直角坐标系（注意：它实际上仅仅是一个示意图）就应当统统从第一象限移至第四象限，让其纵轴成为两个反比函数变量的负向指标，并让时间横轴与存在阈常量等位线相重叠。我之所以采用第一象限的正值陈述，乃是取其比较符合常理、比较简易、也比较清晰的优点。】

存在的相对性就在这个有限的区间内成立，而存在的有限性正是存在相对性的现象形态和观念形态。换言之，存在的有限性并不在于它有一系列空间上或时间上的限度，而在于它有一个**存在内涵的限度**——即在什么“**存在程度**”上存在的“**度**”的规定。【这就是康德第一组二律背反命题的题解所在】



第十章

这样一个存在度区间的设定，恰好与物质必然不灭和物质必然衍动的两项基本定理相吻合。

如果继续从这两项定理推导，即：

***A*．抽象的存在是绝对的、不灭的、永恒的；**【此项定理的可成立性与前述之“相对性存在是存在的绝对规定和绝对形式”或“存在相对于存在而衍存”在概念上同一】

***B*．具体的存在是相对的、自逝的、流变的；**【当现代物理学将既往代表着绝对存在的宇宙视为一个具体存在者时，宇宙亦有生有灭，此即爱因斯坦以来的“有限无界的宇宙模型”】

则：

基于 A 项，抽象的总体存在之存在效价或存在度是绝对的、守恒的，不能增多也不能减少的；

基于 B 项，具体的个别存在之存在效价或存在度是相对的、分有的，可能偏多也可能偏少的；

也就是说，这里有一个总体存在效价在具体存在者之间如何分布的问题。一般看来，拿不同的存在物进行比较，其存在稳定性具有很大的差异，这种现象提示，**一切不同形态的具体存在者，就其保持特定的存在方式而言，必有一个与之相关的具体存在度，高于或低于这个“度”的规定，它就不能以这种特定形式继续存在下去。**很明显，这里所谓的“存在度”，就是抽象化了的总体存在效价的分散表达或具体实现。

第十一章

考察存在度在自然存在系统中的分布，不外有如下五种可能：

A．**紊乱分布**。即各存在物的相对稳定性杂乱无序。这种情形多见于在不同物体之间随机散漫的进行比较，而一概无视观察对象之间的可能相关联系。此属俗常意识状态，与研究无涉，故而不在讨论之列；

B．**均等分布**。即各存在物的相对稳定性基本划一。这种情形多见于共时性的同类群体之内，呈现为标准差较小的正态分布。此点明确，无庸探讨；

C．**波动分布**。即各存在物的相对稳定性呈现出周期性的波动状态。一般来说，任何存在物的存在力度或生存力度似乎都在一条先升后降的抛物曲线上波荡，因而没有可比较性。它仅仅表明，任何存在形态的存在度都是有限的；（严格说来，它其实只是后述之属性代偿的晚近现象形态，而并不代表存在度本身的动势。参阅第二十三章。）

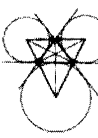
D．**趋升分布**。即各存在物的相对稳定性在其发生序列上呈递增趋势。譬如达尔文局限于生物系统内观察各物种之间的变异衍生关系所提出的“生物进化论”观点，在其“适者生存”的理念中含蓄着物种存在度或生存度愈来愈强化的倾向；

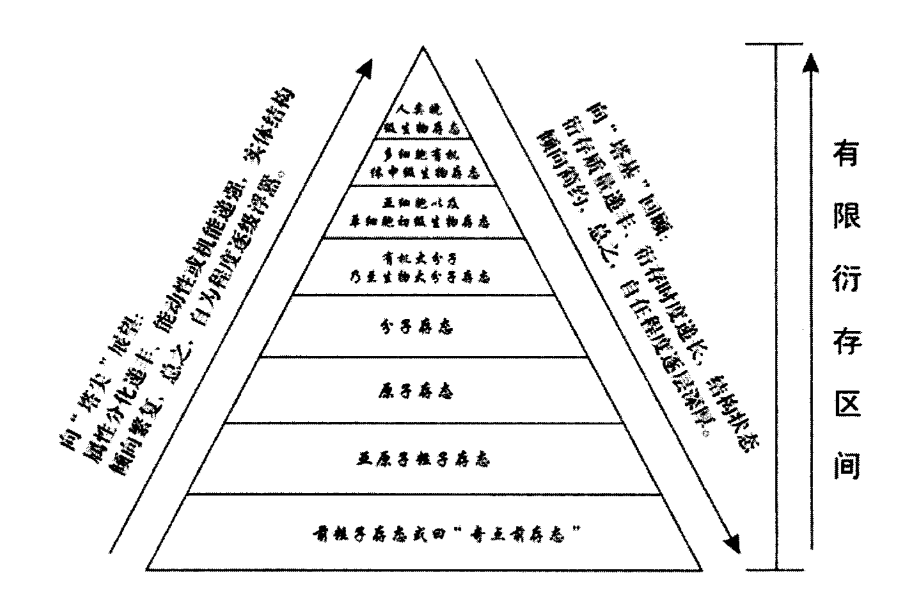
E．**趋降分布**。即各存在物的相对稳定性在其发生序列上呈递减趋势。亦即**物存形态的演运过程同时就是一个各级衍存者的存在度逐步递减或趋于弱化的过程**。这种情形会不会成立？甚至**会不会是自然总体存在效价最本质的分布形态**？

为此必须追溯到幽远的宇宙源头及其衍存流程中去。

第十二章

依据现代物理学、化学和生物学的研究成果，从博物学的总体角度审视，宇宙之演化呈现出如下**一系列物态递变的梯度**：





衍存梯度示意图

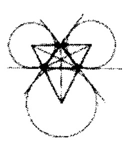
（或可视为一种新的本体论模型）

——150亿年以前宇宙尚未爆发的那个“奇点”存在，其**稳定在奇点形态上**的时空维度暂不可考，它的潜在质量和/或能量是现有一切自然存在物的总和。根据哈勃望远镜观察，宇宙膨胀的加速度状态与其质能分布状态不相称，却与爱因斯坦在广义相对论方程中曾经加入的“宇宙常数”相合，提示宇宙中存在着某种目前尚不为人所知的巨大暗能量；另外，根据史蒂芬·霍金等人的研究，初步估计黑洞等暗物质在总体质量上也远远大于所有恒星的质量之和（参见《时间简史》第94页　霍金著），这说明“奇性物质”多于“基本粒子态”物质。如果可以把“暗能量”和“暗物质”视为是最接近于太初“奇点”的存在方式，则提示**宇宙物演的基本存态始终是某种前时空的状态**；

——宇宙勃兴的一瞬间或最初的某个时段，以亚原子粒子和氢核形态存在的物质即告生成，**且永远都是四维宇宙存在的主体形式**，所谓氢核就是一枚质子，它既是粒子系列的后衍产物，又是原子系列的前导介质，它们

作为完整的亚原子粒子系统，构成了占据着时空态宇宙主体质量的那些处于不同星序的恒星，及其各类变态的膨胀或坍缩天体。以太阳系为例，太阳的质量占太阳系总质量的99.86%，其他所有行星及星际物质的质量之和仅占太阳系总质量的 0.14%。这里一开始就表明，**一切后续物质或后衍物态将会以怎样大比例的幅度自此衰变下去**；

——从大质量恒星衰变为超新星的过程，就是氦和所有较重元素的核由氢核与中子逐步构成的过程，而且，一张元素周期表，在某种程度上既表达着各个元素**在时间维度上的迟存顺序**，也表达着各个元素**在空间或质量维度上的递减态势**。亦即前体元素在宇宙中的丰度似乎总比后衍元素为大，譬如周期表上的一号元素氢约占宇宙元素总量的 76%左右，二号元素氦约占 18%，其余 90 种天然元素的总存量不超过宇宙元素总质量的百分之一位数。另外，处于周期表前位的各个元素**比较稳定**，变革它们的核质结构是相当困难的，反之，处于周期表后位的各个元素比较活跃，它们会通过放射性而自动改变其原子结构，最后一位天然元素铀之所以成为制造核弹的首选材料，就是利用了它的**不稳定性**；



——分子物质即一切化合物的存在，无疑要在有关元素生成之后方能形成，而且，在一般宇宙条件下，由于超高温、超高真空、特别是超强度辐射的离解作用，原子很难结合为分子，即便形成分子也多被离解，因此，规模化的分子物态如行星的出现，已是较为晚近的宇宙产物（譬如，地球大约发生于 46 亿年前），且在它所绕行的恒星系内终将被老化的红巨星吞没和再离解。即是说，**分子物态既迟发于它的前体物质又早亡于它的前体物质**；（关于从无机小分子到有机高分子、再到生物大分子的简述，请参阅本卷第四十六章，此处省略不赘。）

——及至生物问世，**上述情形更是愈演愈烈**。首先，所有生命物质的总合，即所谓的“生物圈”，只是薄薄的在地球表面覆盖了一层，它与地球这样的分子态行星之间，其质量递减的程度是不言而喻的。单细胞及其前体生物形态，发生于35 亿年前地球地质史上的太古代和元古代时期，且迄今

仍然遍布于地球表面的几乎所有苛刻环境之中，其中的蓝绿藻“唯我独尊地统治地球上的海洋大约达15亿年到20亿年之久”（生物学家老克利夫兰P·希克曼语，见其《动物学大全》），它们作为最原始的初级生物存态，**在生物界中的现存总质量照例首屈一指**，须知正是它们构成了海洋水生生物的基层食物链，甚至地表土壤的形成及其主要组份中都有各种微生物的参与；

——直到古生代寒武纪，即五亿七千万年前的显生时代，多细胞聚合体的动植物才渐次繁荣起来，然而它们的生灭闪烁之状已如走马灯一般，曾经猖獗一时的巨型卵生爬行动物恐龙，称霸于地球不过一亿八千万年左右就突然间销声匿迹了。而且，在自养型与异养型物种之间，以及在各异养型物种之间，一个更为明确的**生物质量递减序列**必须与**物种进化序列**相配合，否则生态系统的食物链关系就无从建立。另外，无论是出于何种突发灾变或生态渐变，恐龙的灭绝并未同时引发其他前体低等生物的全面危机，这进一步表明，**生理结构和机能状态愈复杂的生命形式，其生存脆弱性愈为严峻**。而今，哺乳类动物的出现至多不过七千万年到九千万年，却已经呈现普遍衰态，演至这个阶段，地球上99%以上的物种早在人类问世之前业已绝灭，其中绝灭速率最快的恰恰是那些从脊椎动物到哺乳动物的所谓“高等生物”；

——临末，灵长目内似乎最具能耐的晚级物种“人类”终于粉墨登场了，他们迄今仅有三百万年至五百万年的生存史，作为一个独特的智质变异演化系统，其生物质量无论怎样膨胀也不可能超越以体质变异为特征的中级多细胞生物演化系统，也就是说，这里存在着一个空间和时间上的限度，而这个限度就是一切存在者或存在形态终归不能改变**自然规定的存在梯度**之证明。人类无疑是整个生物系统中最活跃的一系，也是生存方式最动荡的一族，尽管他们眼下看起来还在蓬勃发展，但已经初步流露出**衰竭前的过盛危象**，这种渐次活化也渐次动摇的情形，早在蓝绿藻和恐龙阶段就已反复显现且呈逐级加剧之态势，人类只不过是把这场自然史上的闹剧推向

高潮罢了，由他们缔造出来的一系列环境危机、生态危机、人口危机、大规模毁灭性武器危机以及生物技术可能引发的恐怖前景等等，**其实都是这个衍存递弱自然律的现象形态和继续表达**。

第十三章

上述物存形态之转化和跃迁的直观序列提示，从物理存在到化学存在，再到生物存在乃至“人物”存在，宇宙存续的演化进程的确表达着物态存在效价的某种弱化规律，或者说，**自然存在度在世界流变体系中必然呈现为逐层递弱的分布趋势**。其基本态势可概括为：

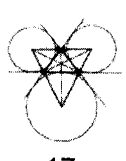
***a*. 相对量度递减**。即处于演动或跃迁格局中的物态存在，其**进位层次**的提升必然伴以**在位存续**的**空间质量分布呈反比例减少**；

***b*. 相对时度递短**。即处于演动或跃迁格局中的物态存在，其**进位层次**的提升必然伴以**在位存续**的**时间跨度分布呈反比例缩短**；

***c*. 衍存条件递繁**。与 a 项相通，表现为相对依存性上扬，绝对自存性下倾，**衍存所须依赖的外在条件随层位之跃迁而呈正比例地激增**，亦即在质量递减和物类递增这种依序分化的存在流程中，逐步构成物态演替之势如累卵的叠加根据或弱化层级；

***d*. 存变速率递增**。与 b 项相通，表现为物存稳定性下降，物态活跃性上升，**变异速率随演动位相的前移而逐渐加快**，亦即呈现出**跃迁加速度**的**存续**态势或**失存**态势；

***e*.“自在”存态递失**。即愈来愈不能仅仅依据自身单调枯燥的存在本性而存在。所谓“**存在本性**”就是前述的那个“存在效价”或“存在度”之根本规定。**愈原始的存在物其存在度愈高，因而它可以保持某种相对无条件或少条件的存在势力，亦即保持某种相对无活力或缺乏机能的静态存在**；【本文沿用“自在”、“自为”等双项式陈旧范畴，意在使其从**背反的干瘪的词壳转变为元一的自丰型概念**。】



f. **“自为”存态递强**。即愈来愈必须依据自身光怪陆离的存在属性而存在。所谓**“存在属性”**系指后衍性存在物在其变态演运的进程中所获得的物性质态或活化机能。**愈进化的存在物其存在度愈低，相应地，存在本性之缺失换来了存在属性之繁华，因而它可以显示某种相对活跃或较为主动的存在“能力”，亦即不得不借助于日益精巧的求存功能来为日益失落或日益衰弱的“自在”自负其责。**【本文之“本性”概念指谓**原本之存在性**；“属性”概念指谓**演化之存在性**；可见，一切**可以表象的物质**不外乎都是**物的属性的表象**，一切**可以言说的物性**也不外乎都是**对物的属性的言说**，甚至那**“表象”**或**“言说”本身**亦照例不外乎是**物的属性的延展产物**，一句话，**“物性”（即“物的属性”）本身就是某种相对自演的宇宙进程之体现**。（详论见于卷二）】

总而言之，从超然于任一自然学科及人文学科的哲学视角来审度纵横延展而又宏阔统一的世界体系，存在效价呈现为**分度递降**的必然趋势无疑具有最根本的确证性。

第十四章

在此，有必要澄清几个有所特指且容易混淆的概念：

“存在”——它不仅表象为**一般外延上的**所有具体存在者之**总和**，而且抽象为**纵深内涵上的**所有具体存在物之**源流**，而并不与存在物的感应状态或感知状态相关。唯因如此，它才得以从可望而不可及的感性存在逐渐演成（或相对存在为）不可望而可及的理性存在。（此意解于卷二）

“存在者”——与“存在物”同义，均指具体的存在物体。不过，虽然尚不能确认何者为存在的“本体”或“质料”，却可推测一切存在物均由某种极简单的本原质料（如某种“始基”粒子或量子）所构成。因此，在本卷中，这些词义并不仅仅是指任一实物单体，而是多指**潜在质料相同但存在度内涵相异**的类别化了的**存在形式或存在形态**。【此说虽然类似于自沃

尔夫以来的德国哲学之“定在”概念，但其“质的规定性”（黑格尔语）到底是什么？甚至应该问：何谓之“质”？】

——所以，我用“**存在形态**”或“**物态**”等词项，意在泛指一切存在的**物质或物体**，只是更加强调这些存在物的**非质料性质**及其**形式类别**。至于造成所有物质或物体的**形式化变迁**之原因，正是需要我们予以深入探讨的题旨所在。

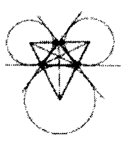
鉴于上述义理，应该不再发生这样的误解：当说到表达某物存在效价的时度或量度之时，却去联想该类物质的单体寿限或个别质量。譬如有些单个基本粒子的闪现仅为百亿分之一秒，有些个体单细胞生物的分裂间期仅为数十分钟，但它们作为一个自然物类的“存在形式”却分别保持了物理学上最坚韧的上百亿年和生物学上最耐久的数十亿年而不衰。

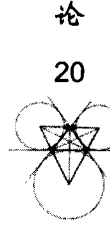
第十五章

老子曾有如斯二言，意味颇为深长——

前一句是：“反者道之动”（《道德经》第四十章；或帛书·四：“反也者，道之动也”），意指“道”的演动是循环往复的，这是一个典型的**有限无止的逻辑模型**，后来被黑格尔独立给出了详尽的逻辑学证明；【这项证明诚属伟业，然而距离“绝对真理”实在还很远，因为代表着“绝对真理”的那个“绝对精神”实体尚不自知其来由何在。此外，黑格尔还犯了一个重要的错误，即他完全不明白“辩证逻辑”仅仅是理性逻辑的低级阶段与初始形态，是从动物知性逻辑演进为人类理性逻辑的中间过渡型思维模式。这使得黑格尔学说的两大支点全都陷在了沙坑里，根本撑不起他那个包罗万象的哲学体系。（详论见本书卷二第九十七章至第九十九章）】

但后一句话可能更为重要，不解其意则不足以查知包括人类逻辑禀赋在内的整个自然衍存之道的根脉，其言曰：“弱者道之用”（《道德经》第四十章；或帛书·四：“弱也者，道之用也”），大意应该是说，**弱化现象是“道”**



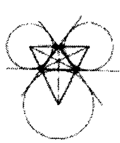


的展开和实现。不过，此言从未被系统理解，因而也从未被加以证明。【从汉初、魏晋直到今天，对这句话的诠注歧义甚多，主要有如下五种解说：(1)、"道"的本质无往而不在，但它的外部表现或作用方式却是柔弱的。(2)、用极其局促的"舌和齿的关系"（见《说苑·敬慎》老聃与其师常摐的对话）来阐释。(3)、用"含德之厚者，比于赤子。"（见《老子》帛书·十八）来阐释。(4)、用"为学者日益，闻道者日损，损之又损，以至于无为。"（帛书·十一）来阐释。(5)、用"天之道，损有余而益不足；人之道，损不足而奉有余。"（帛书·四十二）来阐释。我不能说这些注释全无道理，因为《老子》各文本的论述的确十分含混（详细讨论请参考我的其他有关著述）。然而，上述看法都不能解释这样一种现象：老子的"道论"与"德论"恰好指向互为照应的两端，即恰好表达为对"天之道"的"柔弱"演动的猜测（是为"道"），以及对"人之道"的"无为"应和的劝诫（是为"德"）。前者隐约而不自觉地影射了"递弱演化"的自然趋势（第四十三章："天下之至柔，驰骋天下之至坚"；第七十六章："坚强处下，柔弱处上"等等，《道德经》直接论及"柔弱"凡十一处之多），后者朦胧而天真地提倡对"属性增益"的人文反动（第三十七章："道常无为而无不为"；第三十八章："上德无为而无以为"等等，《道德经》直接论及"无为"凡十次之多）。不错，老子所谓的"德"是"万物尊道而贵德"（《道德经》第五十一章；帛书·十四），就是让人去遵守"物德"，但这恰恰再度表明老子的"柔弱论"与"无为论"是针对某种普遍自然律而言的，却不是仅仅针对个别的偶发现象或人类的特殊行为而言的。】

显然，在当时，老子本人亦无从为之提供论证，**他的理论还仅仅处于混沌的猜想或模糊的隐喻之状态或阶段**。然而在他借水论道的直觉感悟中却处处流露着对**弱化效应**的深刻体察，故曰"天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜"（《道德经》第七十八章；或帛书·四十三："天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能先也"）。【老子曰："上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道"（《道德经》第八章）。一般学者都认为，此乃老

子论道的经典之谈，殊不知这恰恰是老子时代的局限（古希腊的泰勒斯亦然）。在 2500 年前，以直观的隐喻方式讨论终极问题几乎是整个思想界的通例，但也因此造成思者本人及其后人的理序混乱和理解偏差。不难想象，老子作为周王朝守藏史（几乎就是当时东亚文明人类群团的文化载体），应可直接看见两种社会生态截然不同的区别：即局限于中原一隅的文明进步社会之纷乱、血腥、扰攘和动荡的现状，以及遍布于中原周边的原始氏族社会之有序、安宁、清静和稳定的故态。加上他对自然现象的粗略观察，因而在其《老子》一书中（汉魏之后衍纂为《道德经》八十一章传世通行本），率然表达了他对宇宙演化和人世变迁的粗略看法。他的深刻恰恰是出于他的原发位点或原始地位，即他站在事物的前端，足以令他直观地看见初期人文萌芽中显现的不良倾向，反倒是后来人，难免不让日益繁华的文明枝叶遮挡住了自己的眼光。】

乍一看，老子所谓的“道”似乎游离于存在之外主宰着存在，其实更根本的哲学动机在于对游移不定的存在本身给以某种柏拉图式的确定性把握，或者说是对把握不住的存在本身提出了这样一种独到的质疑：**存在者何以趋弱？趋弱者何以续存？**【出于对这个问题的考量与迷失，老子的社会理想呈现出极为反动的特征，他强烈希望人类的生存方式返回到非文明或前文明的动物亲缘社会或原始氏族社会中去，即所谓“小国寡民”、“使有什伯之器而不用”、“使民复结绳而用之”、“邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来”（《道德经》第八十章）的那种状态。他倡导“复归于朴”、“复归于其根”、“复归于无极”（《道德经》第十六章和第二十八章），倡导“不敢为天下先”（《道德经》第六十七章），甚至明确提出“弃智”、“绝学”（《道德经》第十九章）的反人文或反文化主张，其目的都在于让人类避免堕入“物壮则老，是谓不道，不道早已”（《道德经》第五十五章）的危境，他问道：“天地尚不能久，而况于人乎？”（《道德经》第二十三章）足见他的“反动之思”正与他的“趋弱之道”相呼应。这既显示了他的深刻，也显露了他的幼稚，幼稚在他居然认为人的行为可以超自然的游离或



反自然的调动，当然，这种失误与其粗糙的“辩证自然观”不无干系。】

这质疑从此竟成为千古不解或千古不察的哲学玄难。【这个疑问被长期掩藏在老子的含混论说和后人的纷纭注释之中。仔细梳理一下，应该可以为上述玄远而幽暗的“老子猜想”或“老子疑难”总结出这样几条头绪：**其一、“柔弱”是“道”的实现方式**，即所谓“弱者道之用”；但老子尚未在逻辑上将其贯通，故而不免闪烁其辞，结果只把它表述为蜻蜓点水般的散乱论点。**其二、“无为”是“德”的实现方式**，即所谓“无为而无不为”；但老子尚未明晰“为”之属性与“弱”之道用的内在关系，故而举出“物德”之效，硬把强存者的“无为”推荐给只会越来越“有为”的人类弱存者。**其三、把人文现象排除在“道”与“德”之外**，故而提出“弃智绝学”的呼吁；就是说，老子认为人类的文明化进程是走上了偏离“天道”自然律的歧途，是“失道”和“失德”的表现（见《道德经》第三十八章），所以才极力主张“复归于朴（道）”，这是老子哲学最严重的缺陷。**其四、终极理想是“反动”的或“倒行逆施”的**，即所谓“小国寡民”之向往；这是老子道论唯一合理的归宿，也是老子学说特别可爱之所在，虽然未免显得有些过于天真，却至少表明他对“弱演之道”已有所觉察，并对文明社会的危化发展趋势亦有所觉察。**其五、“返朴归真”或“复归于其根”的幻想导源于辩证法**，即所谓“反者道之动”；就是说，恰恰是因为他无法超脱原始辩证逻辑的束缚，所以才导致他会真诚地相信，返回到“结绳而用”的原始生存状态是可能的。从上述各方面综合起来看，过去人们对老子思想的解读，很可能发生了极大的偏颇。】

化解这一质疑也许正是化解一切哲学困惑的自然机制之所在。

于是，就必须对**自然弱化衍存效应**给出系统的解析和证明。

第十六章

任一**基层存在或前体存在**，都是一个**倾向于成全或补偿自身不圆满本**

性的相对残弱单元。

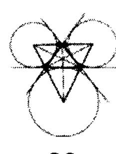
所谓“不圆满本性”就是某种先天不足的规定，亦即前述注定＜1的存在效价或存在度的具体表达。它可以体现为某种弱势，也可以体现为某种残态，毋宁说残态是弱势的现象，弱势是残态的本质。残弱者不免失稳，失稳者终将失存，由以造成存在形势的动摇。

即是说，存在从一开始就难以自持地存在着，即使其原始存在度处在无限趋近于1的最高状态也罢。

因此，这个最高点或最高值其实也是后来一切存续必须维系的**最低阈限或存在基准**，是为“**存在阈**”。质言之，**低于这个阈限的规定，则任何质态的存在皆不能实现**，是为“无”的哲学概念。【这里所谓的“无”并不是绝对意义上的“无”，而是作为**未能实现**为某物的“无”，因而是**有待实现为某物的潜在**，所以才说“有生于无”（老子语）。绝对的“无”与绝对的“有”（或绝对的“存在”）一样，是抽象在**存在度分布区间**（即第十二章“本体论模型图”里所示的**有限衍存区间**）之外的空洞。】

而克服**动摇**以避免**失存**是**存在的必然要求和内在倾向**。

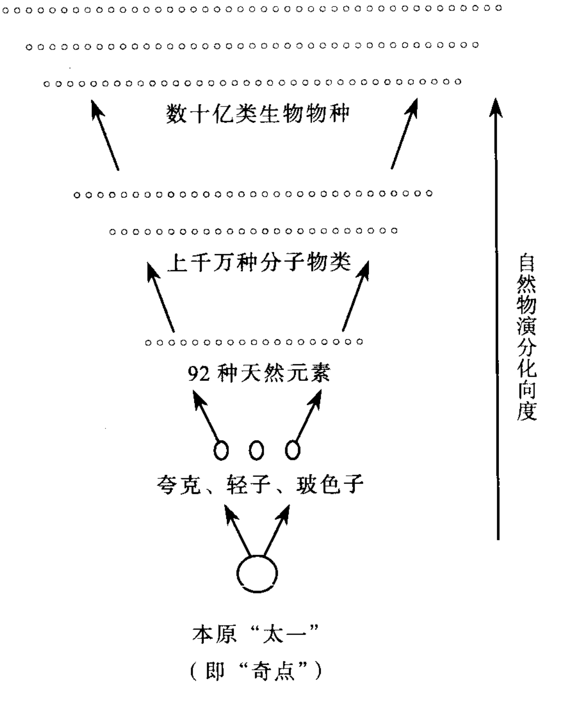
也就是说，**追求成全或补偿自身本质性不足的自发倾向就构成“演化”或“发展”的内驱原动力。**



第十七章

这一补偿的**实现**本身同时就是一次幅度不等的**层位跃迁**，亦即**将自身的存在更替为一个新的转化形态**，或者说**寄托在一个新的存在方式之中**。

然而，如果补偿是某种外来的追加，则被补偿者就一定不是那个原始的、同质的、单纯的“太一”或本原，因为在它之外全无其他存在。所以，从根本上讲，所谓“补偿”反而只能呈现为**分化**的过程，以及**分化之后再构合**的过程。



宇宙物演分化进程示意图

（此图恰呈第十二章图示的倒置形态，提示高位存态的残弱化倾向）

于是，这个过程终于不能使残缺者有所回补，因为归根结蒂，它所获得的任何追补都是自身更趋**残化**而不得不进行的一系列**整合**，或者说**是自残之后的自救措施**。

换言之，存在从一开始就必须依托于自身来补偿自身之不足，是为**分化**和**残化**的本质。并由此决定了**分化产物**的本质——即包括人类在内的一切自然分化产物都是自然存在本身的需要，或者说是**自然存在为了维护其继续存在**的权宜之计。而不是相反——好像“万物皆备于我”（孟子语），好像“人是万物的尺度”（普罗泰戈拉语），或仿佛一切自然存在都是为了妄自尊大的人类而存在似的。

又，在分化构合的演运进程中，各分化产物的残化程度或“缺憾”程度**亦遭分化**而有所不同。**失圆满或残缺之程度愈深重者，未来获得追补的**

内因或内驱力就愈强劲，反之则相对静止，由以造成其后之补偿和跃迁态势的差异，此乃物之分“类”的渊源。【不要以为造成上述之“差异”是偶然的，它受到衍存进程的有序规定，由以形成物演梯度的时空分布。换一个角度的话，也就是说，这种差异不仅造成“物类”的分化，而且造成各个物类在“演化前程”和“演动速率”上的分化，即缺憾越深者，其演化前程越远大，演动的速度也越快；反之，则演化前程不免大受限制，即相对圆满者通常会变成宇宙进化基干上的分支或盲端，从而使自然物演的路径终于呈现为分歧多端、节外生枝的“进化树”形态。】

无论如何，经此一番追求**自圆**或**自满**的**“自我补偿”**，原先那个存在者似乎有望克服当时的那种动摇情状了。

不过实际的结局远非如此。

第十八章

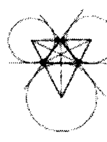
这种补偿终于落为无效，因为处于更新层位的那个**变态了的自身**势必要将**存在宿性中的缺陷**以某种转化形式重复表达出来，甚至使之**获得更趋昭彰和放大的效果**，从而导致**愈益迫切的下一轮补偿要求**随之发生。

即是说，补偿所造就的**物态跃迁**或**变质**仅仅是物态上的，而**物自性**——指物的不可克服的**自失**或**自缺**的**“自发衰变”**及**“自我摧残”之本性**——依然如故。

为了方便起见，我将“补偿”一词换为**“代偿”**，以示区别。**与前者不同，后者与其对象的关系是内在同质的，或者说代偿的对象就是它本身，而且它与自身的递补关系是一种既不得不补又愈补愈失的窘状**，所以，此处的概念断不可与病理生理学或民法中使用该词的意思相混淆。

很明显，所谓**“愈补愈失”**盖出于**愈补愈残**的缘故，所**“失”**者，无非是**存在效价**或**存在度**之失，是为**递弱**的渊源和**代偿**的本质。

至于此，**代偿的进程与存在的实现已没有区别**，因为一切后衍性存在



不外都是代偿性存在；再之，**代偿的进程与分化的实现也没有区别**，因为日益繁复的后衍性存在者正是代偿性分化的产物；由此演成**愈弱的物质其种类愈繁**的这样一个花花世界。

但不可忽略而又特别容易忽略的是，在代偿进程的每一步骤之间都暗含着一个重要而又微妙的区别，那就是**故旧存在**与**代偿存在**的**度**的差异。【这“**度**”的差异便是“**物**”**的分别**和“**质**”**的所在**，亦即“度”的流变就是“否定即规定”或“规定即否定”（斯宾诺莎语）。】

也就是说，在宇宙存续的演化历程上，存在度作为一个变项势将无可逆转地逐步下滑。或者反过来说也一样，**正是由于存在度无可逆转地趋于下倾，才有了代偿函项的相应增势和物存形态的丰化历程**。

由此达成**递弱代偿的创世法则**。

第十九章

然而，弱化了的存在是不能存在的，因为最强大的那个本原存在尚且难以永存，故而才有了代偿衍运的必要和现实。所以，如前所述，本原性的强存者其实已经规定了一切后衍性弱存者的**基本存在阈限**或**存在阈**。

因此，上章所谓的“无效代偿”又必须是有效的，否则一切代偿均不能成立。

有鉴于此，我们非得引出一个“**代偿效价**”或“**代偿度**”的概念不可，以与“**存在效价**”或“**存在度**”的概念相对应。而且，我们还得考察这个代偿效价或代偿度究竟在哪一点上无效，又在哪一点上有效，因为它的无效性已被证明，而它的有效性又不得不予以证明。

不待说，所谓**代偿效价的有效性**只能表达在后衍性存在物在其代偿性衍生进程上所获得的特有**属性**之中， 这些**属性的效用就是代偿的效用**。

“代偿效价”或“代偿度”被定义为：

a. 它是一切存在物的**可存在样态**的外在指标，或者说是一个有关**存在**

方式的参数；

b. 它通过其**样态**或**方式**上的差异，标示着存在物的**能动性**或**依存关系**；

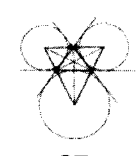
c. 从存在系统的**变态过程**可以反映出它**不是一个根本的要素**，而是一个**因变量**。

而且，**“代偿效价”的递增量一定等于“存在效价”的递减量，亦即二者之和恰好保持在“存在阈”所规定的基准线上**，低于此线则使代偿之存续落于**失存**，高于此线则使代偿之过程早告**中止**，须知圆满的存在自无代偿之必要。

进一步说，也正是由于这项理由，**“代偿效价”在本质上一定又全然不能等同于“存在效价”**，即代偿的作用既要有效于将弱存者维持在存在阈的规定限度上，又丝毫无助于补偿存在效价之所失，否则上述“代偿落于失存”或“代偿告于中止”的悖逆之局照例不能避免。

简言之，**代偿既是有效的，又是无效的，有效于补助衍存者的弱化续存，无效于补助衍存者的弱化本性**。正是由于代偿效价的这种两重性，才有了自然万物的勃勃生机。

由此达成**递弱代偿的自然原理**。



第二十章

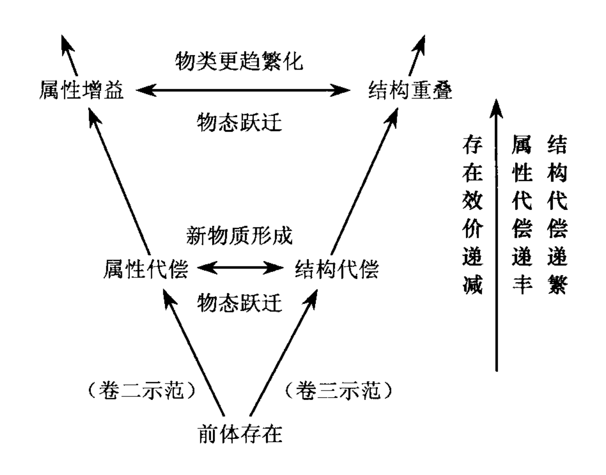
代偿过程虽然无效于追补必趋流失的存在效价，却表达着下位层次对上位层次的**派生关系**，即是说，**下位层次代偿要求的内涵就构成它对上位层次的基本规定**。

所谓“代偿要求的内涵”，在物体的**残态上**现象为**有待补合的结构位点**，在物体的**弱质上**现象为**有待伸展的功能配置**。

愈残者，**结构整合**的要求愈高，亦即结构愈为复杂，相应地，为了达成**结构内部的依存联系**，各残体之间**内在的相互感应性能**也就必须愈为完备，是为**实体结构与功能属性互为表里**的本质关系。

也就是说，假如没有下位存在的**缺憾**，上位存在就无由发生。反之，**表达着下位层次之残弱性态的具体缺憾正是上位层次的存在基础**。补足之，则上位存在得以成立，亦即**一切后衍性存在均建构在对其前体存在的代偿关系上**，由以形成层层规定的宇宙统一物演体系。

当然，所谓“补足”只是针对下位存在的固有性态而言。但**下位存在一旦获得补益就同时发生了层位的跃迁**，而**跃迁者又在新的层位上展现出自身特有的新的缺憾**，因此，所有的存在者终于都进行性地继续暴露着各自的残态，由以形成**于事无补的代偿衍运进程**。



属性与结构并行代偿的路径示意图

（此图与第十七章之图示重叠，表明分化乃是属性发生和结构整合的前提）

总之，若欲了然任何事物的本质规定性，都不可忘记这样一个关键：它正绽放于下位存在或前体存在的**失稳因素**之中。

而对于上位存在或本体存在来说，这个有关**自身本质规定**的关键位点恰恰处于被完全遮蔽的状态。

第二十一章

另一方面，**上位层次自身更为彰显的失圆满性亦须要求其他形式的代**

偿，否则即活跃异常，动荡不安，是为**本层存在的属性规定和现象形态**。

可见，“**活跃**”一词所形容的状态，原本是指**失稳**的状态，或**强烈期待代偿的状态**。活跃程度愈高，表明存在态势愈弱，亦即**活跃程度**是**存在程度**的反向指标。

同样，“**动荡**”一词所形容的状态，已是临近于**失存**的状态，或**存在效价剧减的状态**。动荡程度愈烈，表明代偿危机愈重，亦即**动荡程度**是**代偿程度**的同向指标。

在自然界中，如果以存在物从**自在性被动状态**到**自为性主动状态**的演化序列为尺度，则**活跃程度**可以直接用**能动性**的进化程度来确定，而**动荡程度**又可以直接用**活跃性**的进化程度来确定。

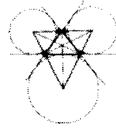
也就是说，继物理存在以及化学存在之后，生物存在无疑是整个宇宙进化系列上最为薄弱的存在方式。

而薄弱的生物存在如何运用其积重难返的代偿“招数”来延续宇宙系列的艰远进程，正是自然界充分显示自身**存在性**即**递弱代偿法则**的生动舞台。在这个舞台上，生物进化——严格地讲是**宇宙进化**——终于把物理**感应性**转化为生物**感知性**、把理化**运动性**转化为生物**能动性**、还把死物的**聚合结构**转化为活物的**社会组织**。

总之，任何事物特有的属性规定，均发祥于其对下位存在代偿所得的“自圆”成果之上，尽管它恰恰由此构成自身越发活跃的残化要素和失稳存态也罢。

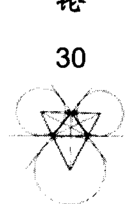
而且尤为不幸的是，它赖以维系自稳的手段又偏偏只剩下这些体现为失稳的自残要素本身。

这才使本来无可指望的代偿步骤继续成为不得不指望的唯一前途。



第二十二章

这种层层要求代偿的驱力就此延展为层层转化的演变过程和向上配位



的自发倾向。

值得特别予以注意的是，所谓“**进化**”或“**发展**”，**在其修辞学后面的自然意蕴中实际上深藏着一个逐层递弱的内在趋势，这与“进化论”的固有概念大相径庭。**【一言以蔽之，物态或物种演变自始至终都是朝着存在力度愈来愈弱化的方向递进，而不是朝着生存力度愈来愈增强的方向发展，尽管从表面上看，进化的历程的确导致后衍高等物种的生存能力或适应能力不断上升。显然，这里存在着一个深层次的盲区：**在大尺度的自然史上，生物种系的外在“生存能力”与其内在“生存效力”呈反比相关。**也就是说，生物进化的适应性选择，其实反而造成生物生存的不适应性结果，或者说，目前所谓的高等“优势”物种，其实反而被逐步推向自然衍存的“劣势”境遇之中（参阅本卷第十二章）。于是，我们必须对“生存效力”与“生存能力”这两个概念分别另行予以注解。或者，我们还得就“适者生存”的所谓“适应”一词进行更深入的研究，并重新排列宇宙物演进化序列的优劣层级。】

即一般化地直观这个世界的有序性的话，代偿转化的递进过程固然导致整个自然存在展开为一个变局紧迫的加速系列，不过活力日增的存在态势却反而使存在度或生存度的渐次减损外化为某种倾向“自强”的假象。

此乃出于对**属性**之性质的无知，即无知于物质属性的扩张态势正是存在度弱化的代偿产物；亦是出于对**代偿**之原理的无知，即无知于递弱代偿的演化过程正是对物存本性的层层掩蔽过程；一句话，是出于对**存在**之所以存在的无知，即无知于存在效价的必然流失正需要代偿效价的相应强化来递补，**由以支撑或实现趋于失存的存续。**【不妨这样讲，所谓“物竞天择，适者生存”的“**适者**”，说到底其实不过是“**弱者**”的代名词，须知“适应”无非是弱者不得已而采取的生存方式，强者无需屈尊去适应谁。因此，无机界大可不必玩弄“适应”的花招，到是生物界不得不表演“适者生存”的闹剧，所谓“**适应性越强的物种**”其实就是指“**生存度越弱的物种**”，所谓“**适应性是进化的指针**”其实就是说“**递弱化是物演的方向**”——这就是

“自然选择”的内在本质。】

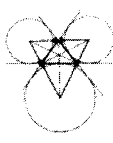
所以，作为**进化论**之缔造者的达尔文，分外朴实地坦承他对造成遗传和变异的内在原因一无所知。

所以，纵然当代的分子生物学业已探明，主导生命存在的“基因”皆源于某些化学上的分子编码，然而，何以分子存在非得进而编码为生命形态不可，其更深一层的“基本原因”，却断不是生物学可以解答的**底层**疑难。

也所以，一切科学的、或前科学的、甚至后科学的认知基点或终极标的，终于都要落实为某种哲学（亦即广义上的“形而上学”）的纠缠。【其实，除了前科学时代和科学时代初期的哲思真与“形而上学”的旧义名实相符外，成熟科学时代的哲思自应落实到“存在”**下面的深潜机制**中，故此，将本卷所论之“自然哲学”命题为“形而下学”，亦无不可。】

而且，无论哲学如何傲慢，它迄今照例不过是迷失于相对代偿途中的有限追究者而已。

这倒应了“无知便是美德”的东方古训，因为无知大抵就是安然无惑的稳存之表征，故曰“智者多忧”（老庄语义），何“忧”之有？忧能否存在耳。



第二十三章

由于各个层次的物态存在实际上是一个因弱化而代偿、又因代偿而弱化的衍运过程，甚至可以将某一层位存在之内的点滴变化，都视为无数代偿的“量变”积累，或不同分层方式的“质变”跃迁，因此在任何孤立系统内，代偿过程的逐步贯彻就呈现为递进不止的“过度代偿”或“失代偿”状态。

换言之，**每一步代偿其实都是对原有存在度的一次丢失或亏蚀**，它使得任一演进步骤都不免面临着代偿终极的逐渐逼近或突然抵达，是谓“衰竭”或“灭亡”。

就个类存态而言，“衰竭”是存在度趋向于“失度”（即过度代偿或失

代偿）的表现；就整体存续而言，“衰竭”是存在效价趋近于0的指征。

“灭亡”就是代偿效价发挥到个类存在度或整体存在度所限定的极致的结局。

在宇宙演化的初期阶段，由于存在效价相对饱满，代偿增量比较单薄，因而物理物态和化学物态的兴衰过程就表现出本质性的平滑过渡的直线动势；及至宇宙演化的后期阶段，由于存在效价流失久远，代偿增量逐渐厚重，因而生命物态的生死轮回随之呈现为非本质性的起伏跌荡的波状曲线；而且，愈晚近的物种，愈显示生死关头的大喜大悲。【反之，回顾原始形态的单细胞生物，几呈无生无死的平直延续，其分裂增殖的方式，简直是将“生死交替”化为“生死同一”。】

可见，直观上较为切近的盛衰波动型衍存曲线，其实仅仅表现了代偿属性的浅层形象，并借以掩盖了存在本性的深层动势：即**自然存在效价一往无前的直线下倾规律**。

质言之，从**存在**到**失存**，是物质演化运动不可逆转的唯一走向。

这就产生了有关“失存”概念的**内涵**问题：存者何所“失”？ 失者何所“存”？

第二十四章

严格地讲，“灭亡”一词不如“**灭归**”一词用义恰当，因为通常所谓的灭亡事件无非是指某一存在物向另一低级层位上还原或回归，这个归原的幅度未必一定要回落到所有存在层次最原始的基点上，它可能复归于任一中间层位，然后从那里重新“生长”。

从表面上看，“灭归”无疑是“演化”的逆动过程，然而**它毕竟不是演化的另一指向，而是演化的临时告竭**。

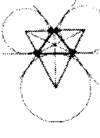
因此严格说来，**自然演化运动是不可逆的**，“逆”则造成演化的中止，而决不是演化的转向。换言之，灭归过程不能被视为**演化过程的辩证逆转**，

反而只能视其为**演化过程的变态继续**。

诚然，灭归者到底只能**失存**于**存在**之中，或者说**失存**于**衍存**之内。因此，似乎可以认为，存在永恒不失，即存在绝对地存在着。可这不失的“存在”只是一个空洞的抽象，而具体的存在却因此反而无从衍存。【“衍存”乃是指**衍化递进的动态存在**；“存在”乃是指**表象平面上的静态衍存**。前者是**具体的存在**；后者是**存在的抽象**。】

所以才说**存在是一个不间断的流程**（一如柏格森所谓的“绵延的存在”），或是**一个本质上具有某种无差别动势亦即同一规定性的流程**（一如达尔文所谓的“自然界里没有飞跃”），而“流程的存在”或“存在的流程”无非就是代偿衍运的存续，它可能因递弱而流失，但“失”也失之于“存在之流”，于是它得以永存，或曰“**实现为相对存在**”。

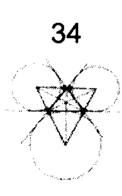
基于此，可知任何灭归现象都是相对存在的转化形态，却不是代偿演运的转化形态，毋宁说，它只不过是某一狭隘系统的代偿终极形态。由于小至一个原子或分子，大到一个天体或星系，相对于整个宇宙或整个存在而言都只是一个微不足道的存在质点而已，因此，从整体的角度来看，所谓“存在”本身依然是丰满的、制衡的，并在前述那个有限的衍存区间内流变不止的存在着。【我们所处的这个从大爆炸中生成的“宇宙”，大抵也只是一个“存在中的质点”或“存在流的段落”亦未可知。从逻辑上讲，似乎总得有一个“终点”与“起点”相交的契机才能“自圆”（“辩证”之于“逻辑”的规定即见于此），然而**妄猜是无济于事的**，须知正是由于无可自圆才令人类这种妄猜者得以衍运而生。也就是说，在“我辈”尚未过渡到“非我”的失存境界之前，最好不要一味地追求圆融，尽管这实在是一种发自“前我”的**情不自禁的冲动**也须有所克制为宜。】



第二十五章

综上所述，一统的、简单的、坚实的本原存在或始基存在随着自身存

在效价的分度递减而流逝，随着代偿效价的分度递增而变态。自始至终，存在是同一的存在，是前存的包容，由此达成所谓“单子的原存”及其“预定和谐系统”（莱布尼茨语），亦即由**存在的同一性**达成**衍存的统一性**，尽管处于不同分度上的存在者总是**不自觉地视其他存在形态为异己。**【莱布尼茨对其“单子”的阐释来得有些过于仓促或过于先知，因而不免失之牵强，其实，那个“不可分的点”（在他看来是非物理的，在常人看来是物理的）究属何物，人类迄无所知，而且幸好如此，须知正是诸如此类的种种无知表明：人类自身的弱化进程尚未发展到难以为继的尽头（此解见于卷二、三）。】



由此可以推知，**存在内容**与**存在形式**的统一是在**存在程度**或**存在度**上的统一，是**递失的存在效价**与**相应的代偿效价**的统一，尽管在表象上总是呈现为**质料类别**与其**相应形态**的统一。

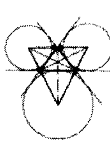
由此可以推知，一切**存在类别**（kind ）的差异归根结蒂都是**存在程度**（degree）之差异的产物，即存在的统一性首先在于整个存在系统纵向分化的有序性上，而不在于其横向分布的庞杂纷呈。**从存在的本质上讲，世间万物根本没有“类别”之异同，只有决定其“能否存在”以及“如何存在”的“度”之异同。**【莱布尼茨对此亦有定论，虽然他当时尚无法澄清造成“度之差异”的原因和规律。他甚至企图寻求一种能够表达这一思想的特殊字母或算术“符号”，以便准确而简洁地彻底阐明造化之谜，俨然一派为当代物理学设定目标的先知气概。】

由此可以推知，物的**进化**之所以日趋精巧，乃是由于物的**缺陷**被层层代偿即层层**补缺**的缘故，更是由于每一层代偿都造化出另一种**放大了的缺陷**，以便**相应放大下一层补缺**的代偿效力或代偿效价的缘故。【而旧式进化论势成如下之悖论：要么，本原存在必定赋有最大的欠缺和损失，且补之无尽，然则无法解释此项本原性的缺损和流失何从发生，以及愈原始的存在形态何以反而稳定性愈强；要么，就必然在其发生第一步进化之后，即无从再进，然则进化之举早告静止，进化之论根本不能成立；

试问，在“圆满”之上如何可能“增添圆满”？这就好比是说，对于一个已经画得十分完美的园形，你尚可添笔加墨，使之愈画愈园一样令人匪夷所思。】

唯因如斯，万物才渐次衍生而致活化，物性才日趋复杂而致动摇。

而且，唯有当物之缺憾被逐级放大到无可“实”补的地步时，它才得以将自身开放给世间万物以求“虚”补。【此处所谓的“实”系指**硬态质料**（或“物质”、“实体”，**实质上是指“结构”**）；此处所谓的“虚”系指**软态性能**（或“功能”、“机能”，**实质上是指“属性”**）；显而易见，上述分法并不确切，因为任何“实补”均须借助于某种**软态感应属性**作为依存媒介方可实现，而任何“虚补”最终亦须落实为某种**硬态整合关系**作为依存结构方告完成。也就是说，任何“实”体存在，哪怕它是最原始、最简单、最低级的结构形态（譬如由夸克、轻子和玻色子组成的亚核粒子结构或核子结构），亦须有“虚”体属性（譬如弱作用力、强作用力和电磁力等）作为其结构得以达成的介导，**二者本属一体，自成一局，只是这“虚”体属性不免会随着“实”体结构的叠加和弱化而渐次膨胀罢了**。暂且这样讲（指“虚”、“实”截然划分）只是为了让读者便于理解**精神的自然造就进程及其渊源**（也是为了迁就前人的思路和误解）。（详见卷二）】



第二十六章

层次性存在度在其递失进程上逐步达成反比例对应的高度发达的属性代偿，以至于它的**实体存在**呈现出某种渐次受制于其**虚体存在**的别致状态，亦即非实体性代偿层位消逸在“**虚无**”或哲学上所谓的“**虚存**”状态之中，是为**生物的智质存在**或曰“**精神存在**”。【此处之“虚无”与前述之“无”的概念明显不同，其区别在于**代偿与无代偿、实现之代偿与未实现之代偿**之间。但这“虚无”同样正是那“无”的变位存在或后衍形态，亦即是某种晚近之“有”的临末转化形态。严格说来，这种“虚无”（即“感应性能”

或“感知属性”）的存态在自然发展的理化阶段和原始生物阶段照例有之，只不过偏于细微而不易为人查证罢了。不过，一旦它发展到能够被查证或能够被**自查自证**的阶段，则随即呈现为**形而上**的存态并迷失于**形而上学的禁闭**之中。（详见卷二）】

因此，**虚存**形态其实亦是一切具体**实存**的代偿形态之一，即以其**虚化的机能或属性媒介**来维系**弱化物质的弱态依存**。【注意：把精神和意识表述为“虚无”或“虚存”是哲学史上的一种惯例，直至萨特依然如此，但那种“虚无”或“虚存”历来与“存在”或“实存”总是隔阂的、对立的，而我沿用此说恰恰是要弥合它们之间的隔阂、消解它们之间的对立，因为它们原本正是**同一存在的不同代偿质态**或**同一存在的一系衍运产物**而已。】

至此彰显出前述之“**代偿**”概念的两种意义或两种形态：一乃**实存形式的代偿**，亦即**分化结构上的“实体”或“物态”跃迁**；一乃**虚存形式的代偿**，亦即**感应属性上的“虚体”或“精神”跃迁**。前者是一个**在“本体”上致弱的过程**；后者是一个**在“机能”上致强的过程**。二者互为表里，在本质上同一，略如质量和能量在本质上属于同一回事那样。

至此也彰显出哲学史上“实体”概念的分裂状态和混乱渊源：一乃**不包含属性的实体**，如亚里士多德的“第一实体”或“质料”；一乃**失落了实体的属性**，却反倒把属性视作实体，如亚里士多德的“第二实体”、笛卡尔的“心灵实体”以及黑格尔的“绝对精神”等等。通常，正是因为迷惑于虚存代偿的无形膨胀，才酿成人类思想史上对“**物质**（实体）”和“**精神**（属性）”的种种神秘而繁琐的论证。

最有趣的莫过于笛卡尔对二元实体的属性之谈，所谓物质实体的“广延属性”和心灵实体的“思想属性”，原本是同一自然实体单凭其广延属性已无力存续的递弱性自我见证，也就是**同一自然属性从简单到复杂的代偿性扩张进程**，却被笛卡尔弄成“**膨胀的属性**”湮没了“**萎缩的实体**”的见证和进程。【现代物理学认为，在宇宙爆发之前，物的“广延属性”亦未必存在或未必是目前这般的“广而延之”，就像质量大于强德拉塞卡极限的恒

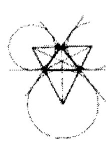
星发生引力坍缩（形成黑洞）时，在理论上它会使该恒星的密度趋近于无限大，而使其体积趋近于零一样。】

君不见，“思想属性”本身的“广延属性”依然处于扩展不止的进程之中？【物的广延属性其实受到观念广延性的严格制约，古人的天地何尝有今人以光年计的宇宙宏阔？物的长、宽、高是观念维度的体现，所以康德才误以为时间和空间仅仅是先验的直观形式。至于自然维度与观念维度的规定，请分别参阅本卷第五十四章和卷二有关章节。】

第二十七章

显然，**虚存压倒实存**乃是自然实体自身趋于倾圮的产物。

也就是说，**虚存的扩展式显现**表达着**实存的虚弱性或弱化度**，它还直接体现着某种趋向于“**伪在**”和“**危在**”的自然动势——因此它就是那个**倾圮之势**本身。



所谓“伪在”并不是“非真实的存在”之意，而恰恰是“真实的存在”（“实存”或“实在”）自身正在失去其真正坚实的存在性之意。坚实的存在性（指高存在度的原初始基存态）被不坚实的存在性（指低存在度的后衍代偿属性）所取代，而不坚实的存在性居然可以发展到标榜独立的程度，且自以为自己是最真实、甚至是唯一真实的存在（如柏拉图认为“理念”的恒稳性高于实物，由以证明“理念是存在的本原”；又如笛卡尔的“我思故我在”；以及贝克莱的“存在就是被感知”等等），是为“伪在”。它与“虚存”是同一种存态的不同存在阶段，是继实存支配虚存之后，**虚存反转过来支配实存，且必须在某种程度上扭曲实存的那样一种特定存在状态**。（详见卷二及卷三）

所谓“危在”，望文生义即可。但特别应该留心更深一层的意蕴：即在虚存支配了实存的“伪在”阶段之全过程中，伪在方式将继续不折不扣地贯彻递弱代偿衍存法则，也就是在同一实存载体之上进一步削弱该载体的

存在度，并相应扩展其业已分外嚣张的属性代偿，虽然此种代偿的质态会另具特色。而且，**造成上述更其危化的存在形势之祸首，正是那依赖于实存载体的虚存属性本身**，是为“危在”之狭义。（详论亦见于卷二、三）

依据**伪在**和**危在**之宗旨，才可以将这种支配着实存的虚存本身也视为一层相对独立的“存在”，故此，我在后文中仍然沿用“精神存在”、“智质存在”等词项。但读者切不可忘记既往之哲学对这些词义不加考究所造成的麻烦后果。

在递弱演化的自然进程上，虚存代偿对于维系摇摇欲坠的存续日显重要，这是由于**自为存在者**的**自为性**——即**复杂到超越于实体之上的属性代偿**足以构成某种**自觉的虚存**即**伪在**态势——正是其**特定存在性**（或“可存在性”）的基本凭借和直接体现。

从这个意义上讲，**生物的智质存在和精神存在是宇宙演化系列的临末代偿属性或极端代偿形态**，而生物，尤其是其最高发展阶段的智性生物大概是自然本体存在度趋近于零的可悲载体。【海德格尔的“此在”就这样“临场”（“Anwesen”，海氏用词）了，而且一旦“临场”当然就呈现为“敞开的”、“澄明的”状态，只是不知如此一尊“在场者”怎样竟变成“存在”的“本体”或“存在主义”的“人学本体论”。】

总而言之，**表现在人类身上的最完善的生物能，无非就是自然存在度趋近于至弱阶段的最高代偿属性或最后代偿方式而已**。【说到这里，读者已不仅可以正面回答莱布尼茨那惊人的一问：“为什么存在者在而无却不在？”（须知此前的哲人们大多不能从本体论的角度正面回应这一问题，于是要么回避之，要么迂回到认识论的角度上虚与周旋。）而且，如果能够耐心地研读下去，读者还有望进而明了既往的哲学家连问也未敢直问的问题：“为什么一切存在者——包括人类本身在内——非要如此这般的存在不可？”（须知这个问题非但涉及一般存在者的存在本质，尤其涉及人的存在本质，而这正是哲学得以成为一门重要学问的落脚点。）】

第二十八章

至此，递弱代偿的自然演化达成了“存在”的无上“善果”——即达成了**追问存在方能存在的自觉的存在者**，或者反过来说也一样，即达成了**不问存在就不能存在的不自觉的存在者**。他的“完善”与他的“弱质”等价，他的“弱质”又与他的“残质”等价，于是，所谓“完善”就与“残弱”无异，或者更准确地说，“完善”不外乎是“残弱”的形态，而“残弱”亦不外乎是“完善”的本质。

残弱者，存在效价或存在度的低度体现者；

完善者，代偿效价或代偿度的高度体现者。

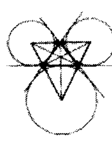
作为前者，他不得不最大程度地依赖于其他存在，直到**依赖于所有存在**，否则即不足以维持其“自在”；

作为后者，他因此而最富成效地过问于其他存在，直到**过问于所有存在**，否则即不足以实现其“自为”。

无论如何，从“存在”或“**落实为存在**”的根性上讲，他无疑是最不优越的存在者，也就是最缺乏存在资格或存在权力的存在者。

在这里，亚里士多德的“隐德来希”（希腊文 entelecheia 的音译）一开始就无由存在，而且是越来越无由存在。也就是说，任何“完善目的”的“最终实现”一概都不能成立，而且是越来越不能成立。【无论是“神”的“至善”，抑或是“上帝死了”（尼采语）之后的“人”的“完善”均是如此。因此，十九世纪末，尼采对“人的超越”所抱的妄想，着实可以看作是西方哲学史所误导出来的曲解人性的最大硕果。】

反倒可以说，亚里士多德“追询存在”的“主善”论和尼采“改良人性”的“超人”论，以及人类永无止境地追求真理和追求理想的**意志本身**，都是原初那个在追逐圆满中收获残缺、在求取自足中实现自失的**自然物性或物自性之继续贯彻和特定焕发方式而已**。



第二十九章

基于上述，追本溯源的话，则**这个世界在本原上一定是极简单的，而且偏于完善一些。**

所以，（果如莱布尼茨之预料，）爱因斯坦认为整个宇宙的物理存在可以简约为一个方程或一种作用力。

也所以，举凡在“始基存在”上做文章的思者，终于都会无话可说或无话乱说，因为理论上它可能简单（也就是“完满”）到几乎没有任何属性的程度，而没有属性的存在物是无可认识或无可表象的（详见卷二）。【宇宙物理学上的“奇点”未必就是“存在的始基”，却已成为既无“时间”亦无“空间”（即连“广延属性”也没有）的不可言说的物理对象。】

一切最高深的学问因此一定是最简明的学问。【颇像最高深的宗教是无话可说的“禅”一样】

世界的复杂是由于造成衍存（也造成复合存态）的代偿分化的复杂；是由于衍存层次的隔膜以及衍存与原存之间愈来愈遥远的背离；也是由于人自身的复杂及其相应的存在（或生存）方式的复杂所致。【这就是康德第二组二律背反命题的题解】

复杂的形式直接就表达着柔弱的本质。

而简单就是坚实，就是深刻，也就是相对完善和源远流长，因而成为存在的基本形式，并显现为最高的美。

于是，尽管这个世界有一种不可遏制地超越于**简一而存的潜能**——即从简到繁、从坚到柔、从满到残、从善到恶的内在动力，这个动力或潜能就是自然存在性中“entelecheia”的付诸阙如，以及由于此项阙如所造成的反动于“entelecheia”的自衍趋势——却在其每一步超越中都顽强地贯彻着这个**简约原则**，一直延续到生物乃至人类的感知逻辑运动和社会发生进程之中亦不罢休（比如世称之“奥卡姆剃刀原则”等等）。此乃后话，于兹不赘。

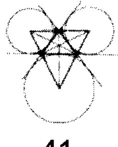
第三十章

简单而偏于完善的本原因此同时是某种**自性不足而又不甘于不足的原存之性质**，也就是说，重要之处不在于那个作为“原存”的**始基质料**是什么，而在于导致原存不能保持为原存的**根本因素**是什么，这个**导致原存不成其为原存**的**存在性质**就是所谓的“存在”（即可以被感知或可以被容纳于观念中的多属性衍存物）之**元因**，也就是哲学史上久觅而无踪的那个“**第一因**”。

如前所述，这个“第一因”也就是演成整个存在的**唯一因**，因为它的特点正像所谓的“神”一样是一个**自身永远最显完善的缺憾**。

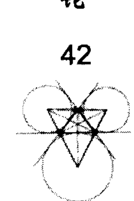
从较为完善之“因”推演出较不完善之“果”，“因”的强大和实在可见一斑。质言之，“因”伟大于“果”，故此足以成就“果”，而无需任何“因”以外之“外因”作为助力。因为那“因”就是存在本身，或者说就是那**不足以存在而又不甘于不存在之存在因**，而那“果”就是**存续**之果，即亦是**存在本身**或**不存在就要威胁到前因的自存之代偿**。凡被视为“外因”者，皆由于那视者的狭隘，竟将连续而完整的存在本身或“存在因”（亦即“存在性”或“物自性”）弄得支离破碎。故曰“自因”（或“内因”，而“内因”终不如“自因”一词的用意确切）。【休谟最早提出，因果联系纯属知觉印象在时空排列上的习惯性误解，即表现为恒常性的前后相随事件之间未必具有客观上的因果主导关系，这是相当精辟的洞见。但休谟没能揭示因果动势的深刻内涵和自然本质，反倒借此索性否认了外部世界的衍存序列，从而使知觉现象本身及其逻辑运动规则全都成了无可追究的人性特质。透彻地讲，**“因”只是一个代偿分化流程**，这个分化流程使得后衍依存条件发生不间断的倍增效应，亦即使后衍事物逐步陷入多因素交织的递繁联系和复杂影响之下，结果导致任何局限性的因果分析终于一概不能成立。】

再论之，所谓“**自因**”，就是**存在之所以存在的“自主”态势**，也就是



存在者“**不由自主**”地必然趋于递弱发展的“**自涵**”**动因**，虽然，仿佛是这个动因造就了相应代偿的某种结果，但那个结果其实仍是同一动因的继续贯彻和自我表现，因而本质上没有“因”与“果”的分别。换言之，不是“因”转化为“果”以及“果”又转化为“因”，而是“**因**”**即为**“**果**”，“**果**”**即为**“**因**”。故此才说，“自因”一词终于又不及“自性”（或“物自性”）一词用意确切。【所以，一般有“因”必有“果”，但“自因”却无需“自果”的措辞与之相对应。】

基于此，则进而还应纠正一个错误，即通常认为“果”依赖于“因”而存在，“因”则无需依赖于“果”，因为“因”早已是“成熟的果”，其实不然。须知正是由于“前因”之不足才导致“后果”来为之代偿，否则既不会有“后果”得以衍生，“前因”亦难能自存，【一如没有分子的话，则外壳层电子不圆满的原子就只是一个理论上的抽象；或者倘若没有社会，则生存性状渐趋残化的生物以及人类势必无可衍存（详见卷三）。所以才有“存在之所以存在”之说，和“不存在就要威胁到前因（即“前体存在”）”之说。】



斯宾诺莎正是从这个“自因”（causa sui）出发，认定一切存在都是被决定的，或者说是**自己决定自己的**“**必然**”，是为“**自由**”**的必然**。这个“自己由自己”的“必然”当然成为铁一样的“**决定论**”，因为**自己对自己是无可选择的**。即是说，**自己作为自己原因的自由**正是**必然性**的规定之所在。【此项“自由”之概念其实是在谈“必然”之概念，二者本质上属于同一范畴（暂且限于消解康德第四组二律背反命题的狭义而言）；与后文中之“能动性自由”、“社会性自由”等涉及康德第三组二律背反命题的概念有所不同，但又有相通之处，相通在由“自由的物理性必然”演进为“必然的生物性自由”（消解康德第三组二律背反命题）。】

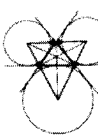
由无可选择的“自因”导演的“决定论”，说到底，就是在**物自性**或物的**存在性**这个最根本的基点上被“决定”。质言之，就是**自然存在**“**决定**”**让自身继续存在下去这样一个简单的规定**。

这就是**递弱代偿衍存法则**的严峻性所在——一个**彻底立足于存在**的规律，或**自身直接就是存在本身**的规律，因而是**宰制一切规律的规律**。

第三十一章

因此，“存在是一”（巴门尼德语）。这“一”既是天衣无缝的**一体**存在，更是连续无间的**一统**存在。【在巴门尼德那里，这还只是一句囫囵未展的隐喻之谈，就像一粒自闭的种籽，一旦发芽生长才显出歧枝蔓延的另一番景象，即便是巴门尼德本人，只要他的思绪稍有萌动，立刻就呈现为初叶分蘖的异端（参阅本书卷二第六十三章）。自此以还，整个哲学史再也没有能够真正回归到“一”的本原思境之中。】

换言之，**存在的统一性**就在于它**以递弱代偿的方式存在着**。【凡是割裂形态的存在，都是观念形态的存在，而且是疏浅的观念存在。譬如物质实存与精神虚存的对立、唯物主义与唯心主义的妄争、自然学科与人文学科的隔离、以及诸如T·H·赫胥黎所谓的“自然过程”与“园艺过程”的分野等等。甚至应该说，就连割裂形态的疏浅的观念存在本身，都是观念载体的代偿性存在方式或代偿性存在阶段而已。】



既然存在是一统的存在，就不要为弱化的衍存以及衍存的弱者悲观，因为**弱势的衍存正表达了存在本身的强势**——即宇宙存在无论怎样艰危都要坚持存在下去的那样一种强势。而且，正是由于弱化的衍存进程才造就了可乐可悲或忽乐忽悲的“诗意的栖居者”（海德格尔语）【所谓“诗意”，其实就是至弱者对其弱性的无意识抒怀，乐其为弱性所成就，并继续有所成就；悲其为弱性所困扰，且无法克服此困扰。至于哲学上或科学上针对人的衍存及其前途所发生的“悲观论”和“乐观论”之辩，却未免失之于无知和无聊，无知在毫无任何学术意义可言，无聊在毫无任何实践意义可言， 因此最好把这类吟唱留给诗人们——以及感情富余而哲思贫乏的“诗哲”们——去浩叹。】

也就是说，**存在的弱势就是存在的缔造，而存在的缔造就是存在本身**。所以存在的方式是不可变易的，正如存在本身是不可变易的一样。

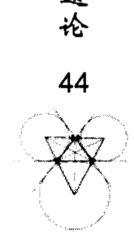
从**缔造存在**这个角度出发，弱化就是强存。它"强"在如下各项意义之中：

a. 非递弱而代偿之，则无**存在**可予存在；

b. 非代偿而衍运之，则无**弱存**可予赓续；

c. 非衍运而维护之，则无**存续**可予绵延。

故此，如果把整个存在体系视为单一而完整的实体，则弱者不弱，强者不强；或者说，弱者之弱，正为强者之强。



第三十二章

诚然，作为"一"的存在是无所谓强弱的，但作为"一"的存在于是也就无所谓"存在"，因为我们所说的"存在"必是分化开来的存在，再透彻一步讲，即必是能够代偿分化出使其属性复杂到令**被感知者足以被感知**以及令**感知者足以感知**的那样一系列存在，存在才有了"存在"可"言"。【可见"感知"与"被感知"都是在感知属性尚未发生以前就已被规定了的东西，其深刻的程度远非既往之哲学可以说明。而对这"感"之属性哪怕"知"之不明却已经可"知"进而可"言"者，即构成"哲学"的开端。这可以言说其"感知"的存在者就是哲学上的"主体"，而可以被言说的"被感知者"（不管它在主体的表象中呈现为怎样的"感知样态"或"感知形态"）就是哲学上的"客体"。有关主体如何对客体发生**感知关系**的问题请读者参阅本书卷二中的论述，有关**前主体**及**前客体**如何从**与感知无关的过程**中发生**衍存关系**的问题才是本卷关注的主题。之所以先讨论衍存的主题，乃是由于这个历来被忽略或被搞错的**衍存关系**规定着**感知关系**的缘故。】

因此，只有把这作为"一"的存在之**存在性**解析开来，才能知道自然存在如何得以成为**一系存在**。【辩证法的思辨也在"分解"以至"对立"中

寻求统一，但它是将有限的存在事先设定为“绝对的无限”（即“绝对精神”，这才是真正的“恶的无限”），然后又在更为局限的观念中进行的一种逻辑思辨活动。所以，黑格尔开宗明义地限定，他的辩证逻辑仅仅属于“纯粹理念”的精神运作，其深邃的哲学感正见于此。后人把这一逻辑运动形式硬要移栽到观念以外的物质运动中去，无异于抽换了辩证法的合理基础，须知正是从所谓“唯心主义”的观念源头出发（即舍弃掉观念发生以前的存在过程或衍存阶段），才成全了黑格尔辩证逻辑的统一而完美的抽象体系。问题的关键在于，黑格尔及其唯物主义的继承者们都不明白，观念存在与物质存在的统一性并不在于前者对后者的“反思”或“反映”的同一，而在于其**代偿性**的联系，且**“代偿性存在”之统一**恰恰要通过**“反思”或“反映”上某种程度的不同一**来实现。（卷二讨论）】

也就是说，存在的统一性——包括物质存在与精神存在的**非对象之统一性**以及**对象化之非统一性**——盖源于**存在性**的统一规定性。

如前所述，**“存在性”是存在之所以存在的唯一规定性**，亦即是统一存在体系的唯一存在机制，它由**存在度**的递减和**代偿度**的递增所合成或保持的**存在阈**来实现存在得以存在的一贯效价：

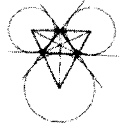
存在度——存在效价的具体指标，它决定着任一存在者的可存在度或稳定度；（在有限的总体存在度分布区间里，愈原始的存在形态其存在度愈高，反之则愈低）

代偿度——代偿效价的具体指标，它决定着任一衍存者在不可避免地损失其存在效价之同时如何维系存续的质态；（因此它也就成为贯彻存在效价递失进程的唯一方式）

存在阈——阈效价的一贯指标，它决定着任一存在者（含衍存者）能否实现为存在；（即成为令其存在或令其失存的统一尺度或同一基准）

显而易见的是，上述三者之间无疑存在着某种严格制约的互动关系或演动机制。

由此构成存在性之内核。



第三十三章

分析存在性须从**代偿**谈起。因为存在度是深在而隐蔽的自失性基础，而存在阈又是一个对其所失给予自补之后的上层建构，于是“代偿”就成为联系二者的中间环节和机制载体。

从表面上看，所谓“代偿”似乎与既往哲学上惯用的“转化”一词颇为雷同，然而，“转化”的词义仅仅涵容着“演变存续”的意味，既不足以揭示宇宙物质在其有序发展的进程中如何演变的规律，也不足以阐明自然体系在其存在稳定性递失的流程中如何存续的机制，结果造成人们对诸如精神存在和社会存在等重大课题的深刻困扰，甚至造成人类对自存本质及其行为后果的茫然无知，一言以蔽之，这相当于拿一个没有**矢量**内容的空洞物理概念去求证物体的运动规律一样荒唐，因而不免造成人类整体世界观的严重误导。【物理运动涉及物体的空间位移或机械运动的外部形式；哲学运动涉及物质的本性嬗变或资质演变的内部规定。前者引入有关“矢量”的概念和参数是近代力学物理得以确立的前提；后者迄今找不见它的“向量”关系和演动参数，大概正是哲学作为一门学术尚处于粗浅境地的具体指征。】

其实，“代偿”与“补偿”倒略有相似之处，这就是二者都具有某种定向衡量的特征，即损失的量值愈大，追补的要求相应也就愈大，而且，“补”与“失”的方向同一，否则，固有的平衡就会丧失。所谓“固有的平衡”，在这里是指**存在**要保持其**不至于失存**的那种态势。也就是说，**代偿**是一个含有**演变运动矢量**的哲学概念，它既有**演动向度**（“矢”）的深刻规定，又有**演动量度**（“量”）的内在要求，其间隐藏着极其微妙的**互补原理**、**等效原理**以及归根结蒂的**非等效原理**。

——所谓“**互补原理**”，系指存在效价之所“失”必为代偿效价之所“偿”予以**递补**，纵然这样补充上来的代偿效价本身尚有某种**效价十足和效价不**

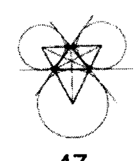
足的两重性问题存在；

——所谓“**等效原理**”（或“**等价原理**”），系指代偿效价之所得必等于存在效价之所失，补之不足则会导致存之失存，而补之过量又会导致存之恒存，前者使“存续”不可能存续，后者使“存续”无所谓存续，因而**等价**是**存续**得以成立的前提；

——所谓“**非等效原理**”（或“**非等价原理**”），系指衍存所得之代偿效价终于**不能等于**原存所失之存在效价，倘若完全等价，则演化遂即成为无意义，因为“演化”及其“衍存者”无非是存在效价分“度”流失的产物，因而**不等价**亦是**存续**得以成立的前提。

也就是说，代偿效价存在着**真实效价**和**虚假效价**的奇特分别，这种情形与量子物理学上的光子既具有“粒子性”又具有“波动性”，即呈现出“波粒二相性”那样的佯谬状态颇为相似。

这就有必要对**存在阈的内涵及其关系**再予考察。



第三十四章

存在阈是一个同时涵盖**存在度**和**代偿度**于一体的**度量**概念。如果存在度的递减可以根据自然衍存物的稳定性递失现象获得确证，如果代偿度的递增可以根据自然衍存物的结构递繁和属性递丰等对应现象获得确证，则有关存在阈守恒的理论根据自动成立：（参阅十六、十九章）

前者以潜隐的“内性”或“本性”规定了**存在的基准**；

后者以开放的“外性”或“属性”实现了**基准的存在**。

如果没有存在的基准，则**后衍者**的**属性**无须作为**自为的手段**而丰化；

如果没有基准的存在，则**原存者**的**本性**无须作为**自在的自然**而立本。

这个既体现着**立本**又体现着**丰化**的“**存在基准**”就是“**存在阈**”。

显然，这其间暗含着“本”和“末”的位置关系，也暗含着存在效价对代偿效价的定量尺度。换言之，所谓代偿效价的“度”的规定或代偿演

化的“矢量”规定即借由存在阈而得以显现。因此，自然存在对存在阈（Ts）的设定必然蕴蓄着两项前提：

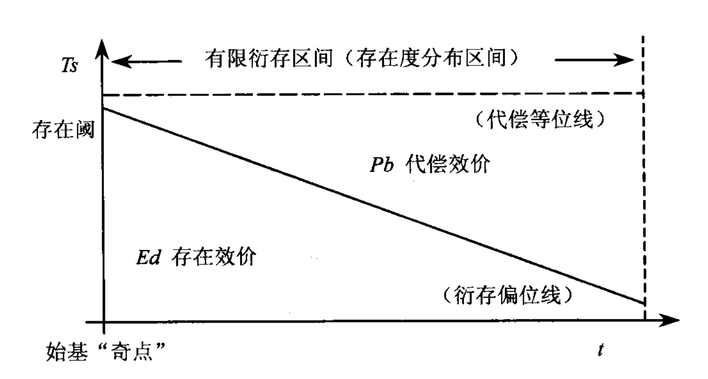
A. 从**动向**上看，存在效价必趋衰变而代偿效价相应递补，亦即存在效价一般表现为**自变递减量**，代偿效价一般表现为**因变递增量**，代偿效价（Pb）是存在效价（Ed）的**单向反比线性函数**；

B. 从**动量**上看，代偿效价（Pb ）的增量不可能大于存在效价（Ed）的减量，亦即存在阈（Ts ）作为一项**常量**是**以上两项具有函数关系的变量之和**，由此形成宇宙万物得以存在的基本强度或基准阈值；

即：$Pb=F(Ed)$

$Ed+Pb=Ts$

据此可以作出一个简明的物演坐标示意图（亦可称其为“自然坐标”或“物质坐标”）：



t ——时间或前时间的衍运维，亦即演动向度之指示；

Ts ——存在阈，亦即演动量度之指示；

Ed ——存在效价或存在度；

Pb ——代偿效价或代偿度；

【马赫的其他观点姑且不论，他主张用**函数关系**的概念取代**因果关系**的概念确有一定的道理，其道理在于函数关系有利于超脱“观念时空”（即康德正确地称之为“先天直观形式”的那种时空）的狭隘制约。但函数关系的运用必须深入到物的内在动势中去，否则它完全可能像一般的因果陈述

一样照例只是经由感知或逻辑割裂了的物的表象联系。】

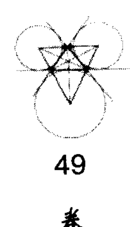
第三十五章

上述坐标示意图中的所谓“奇点”在哲学上可以表述为：当“存在”尚处于存在度趋近于 1 的存在状态之际，由于代偿性分化几近阙如，存在本身近乎于**没有任何属性发生**，亦即近乎于没有“可认识性”或“可现象性”，因而乃是处于没有任何形容词或模状词可予修饰或阐发的那样一种存在状态之中，是谓“奇点”。【注：“奇点”是移借于现代物理学的一个概念，在这个“点”上，任何感性直观或逻辑推导、包括数学和物理学上一切可用的演算方法和检测手段均不能对其有所涉猎，从哲学认识论方面着眼，根本的道理已如上述。又，在此显示，“认识”与“认知”是两个具有代偿相关性的不同概念，正如“现象”与“表象”是两个具有代偿相关性的不同概念一样。而且，认识过程一定滥觞于属性分化过程，且一定是分化了的属性之间必须发生耦合关系的代偿产物。（详论见于卷二）】

横轴 t 表示**演动向度**，它并不仅仅是一个空洞的时间流程，而是借以概括第十三章中从 a 到 f 的总体演化态势，也就是说，它包括从**前时空**到**质量时空系统**的**全部宇宙衍运维度**或**物态衰变区间**（坐标纵轴与右端虚线之间）；

纵轴 Ts 表示**演动量度**，它把存在阈给成了一个**综合性的“阈效价”**，即从坐标横轴到存在阈平行线（上端虚线）的垂直高度就是**阈效价的恒定值**；

这个**恒定值**之所以不是一个**表达常量的点**（奇点被表达成整个纵轴，阈常量被表达成阈平行线），乃是由于自然存续的进程把它**从最初的一个点延展成了一条代偿等位线**，所谓“等位线”，就是一切存在物**既不能有所超越也不能有所缺失**的**普适常数规定**，或者说，是一切存在物实现其存在的**等位效价**或**等位阈**，故谓之“存在阈”；



而这个表现为平行等位线的“阈效价”，其实是由坐标中的那条**下倾偏位线**（对角实线）所分隔开来的**上下两种效价共同合成的**，所谓“偏位线”，就是一切存在物**既不能保持恒定也不能逆向运动的基础变量规定**，或者说，是一切存在物实现其衍存的**必然偏失**，所失者，“存在效价”是也；

所以，偏位线以下的面积（Ed）代表**自然总体存在效价**，其演运形态**呈递减趋势**；相应地，偏位线以上的面积（Pb）代表**自然总体代偿效价**，其演运形态**呈递增趋势**；二者之间的**反比互补动势**构成了**等位阈效价的内部关系**。

第三十六章

有了存在阈这个恒定的基准，代偿效价就成为可以测量的函项参数，即从存在度下倾线上取任意一点向上垂直于存在阈平行线，其反映在坐标纵轴上的长度，就是处于该存在度位点上的存在物所具有的代偿效价或代偿度的测定值。

从上述测量关系中可以更清楚地看到**失存与代偿**的真切含义：

a. 针对具有具体存在效价或存在度的存在物而言，代偿效价或代偿度不足就会导致综合性的**阈效价不足**，即呈现为必须在**阈下寻求存在**的状态，于是不得不回溯到存在度较高的位点上去，以弥补代偿效价之不足，从而达成**阈效价的复原**和**阈存在的退“位”实现**，是为“灭归”的内部相对构成或源于代偿度不足的一般形态。

由此也可以看出代偿的**真实效价**之所在，故称其为“有功代偿”。

b. 针对具有具体代偿效价或代偿度的存在物而言，该存在物的稳定性递减正是自身代偿性存在的产物，而且稳定性愈为流失对代偿的要求则愈为迫切，即呈现为存在度必然下倾的存在态势，这种不可遏止的下移倾向如此一路发展下去，终将造成存在度滑向自身趋近于 0 的区间极限，从而达成**阈效价的完成**和**阈存在的无“位”可进**，是为“非存在”的阈外绝对

构成或源于存在度失灭的终极形态。

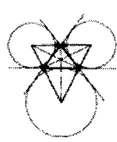
由此也可以看出代偿的**虚假效价**之所在，故称其为“无功代偿”。

第三十七章

同样，有了表达下倾动势的偏位线，存在效价就成为可以测量的变项参数，即从存在度下倾线上取任意一点向下垂直于坐标横轴，其反映在坐标纵轴上的高度，就是处于该存在度位点上的存在物所具有的存在效价或存在度的测定值。

从上述测量关系中可以更清楚地看到**存在**与**代偿**的真切含义：

a. 所谓“有功代偿”或“无功代偿”的“**功**”，是将潜含在属性中的代偿之“**效价**”转化成某种体现于存在或服务于存在的“**作功**”，亦即让**自为的功效**得以在存在性的构成中显现，此种显现仍须沿着存在阈的恒定基准进行。即是说，上述有关存在度的测定值直接就是该存在物**自在程度的参数**，由于存在度与代偿度呈反比相关，因此，在存在阈的平行线下对存在度参数的补充值就是代偿度的参数，亦即直接就是该存在物的**自为程度的参数**。



b. 随着衍存偏位线的逐步下移，衍存者的自在性日趋萎缩，代偿性的**自为空间**相应增大，这个自为空间就是自为者的**活动空间**或**行为空间**，也就是自为者的**活化样态的总和**。换句话说，如果从**自在的感应性**发展出**自为的感知性**，则这个自为空间的扩张态势就构成**感知此岸的扩张空间**；如果从**自在的被动性**发展出**自为的能动性**，则这个自为空间的具体容积就构成能动者当时**自由度的框范**；如果从**自在的物理波动**发展出**自为的心理波动**，则这个自为空间的递增幅度就构成**心理波动的振幅增势**；最后，如果从**自在的物类聚合**发展出**自为的社会整合**，则这个自为空间的逐步拓展就构成**社会结构的繁化进度**。

总而言之，代偿所作的“功”将随着代偿度的扩张而在自为者的各个

存在领域或**生存领域**展现出日益光怪陆离的自为属性，尽管正是这些自为属性本身将存在者从**强态的“存在领域”**带入了**弱态的“生存领域”**，由以令“有功”终成“无功”。

第三十八章

“存在阈”也就是“阈存在”，即“存在”在“存在阈”的规定中存在，这一点容易理解；再之，“阈下存在”导致“灭归”，“阈外存在”导致“非存在”，因而**现实的存在**还是皈依于**仅仅变换了存在度和代偿度之内涵的同一存在阈**而存在，这一点也容易理解；一般的谬误大多发生在“阈上存在”的假相里，故此有必要专门予以澄清。

存在阈作为一条平行而恒定的基线，是由不平行的存在度下倾线以及相应上升的代偿效价递补而成的。然而，除非站在存在阈这条理论基线上权衡，否则代偿效价本身并不成立，**因为代偿过程正是存在度下倾的实现过程**，或者说，代偿函项所表现的“强势”正是存在度趋弱本质的裸裎，**二者在运动上汇聚为同一个点，因而代偿的气焰愈张扬，提示存在度的跌落愈迅猛**。一句话，所谓“发展趋强”无论如何都不成立。

因此， 即使将代偿演历设想成一条围绕着以存在阈为中值线而上下波动的回归曲线都是不恰当的，因为这样一来，仿佛存在还可以在存在阈的上下保留某种“非阈”余地似的。 须知在与物理运动显然不同的演化运动中，所谓“波动”只不过是**弱化物质保持自身处于阈存在的一种特定动荡存在方式**而已。

也因此，即使将“波动”视为一种现实，它在实质上仍可被还原为“无波动”的现实，或者，它的波峰以其上限与存在阈的基线相切，它的波谷以其下限与存在阈的基线相切，不是存在阈的基线在上下跳动，而是相对于存在阈而言波动本身无从波动。【譬如生物的繁殖量与其生存之间的关系，过低有灭种之险，过高亦因环境中赖以为生的食物等必须品必遭耗竭

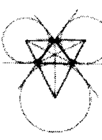
而同样使之面临灭种之险，即它不可能在自然以及自身规定的另一低点或高点上实现自存。】

第三十九章

于是，从存在度偏位线以及存在阈等位线的同步演动态势中，我们可以清楚地看到代偿的矢量，仿佛存在度的流失终将获得完满的补偿，仿佛自然界永远守恒着同一个最低也是最高的存在阈而存在。

之所以将这个**守恒存在阈**视为**最低存在阈**，乃由于它是现实存在中存在效价最大的那个宇宙**本原**都坚守不住、因而才需要借助于“补偿”或代偿以攀越存续的一道**门槛**。也就是说，没有这道门槛就无须代偿，而一旦有所代偿则表明确有这道门槛暗中存在——由此**确立了代偿的真实效价**；

之所以将这个**守恒存在阈**视为**最高存在阈**，乃由于它是现实存在中存在效价最大的那个宇宙**本原**都不能逾越、因而才导致其后的“补偿”或代偿越发不能逾越的一道**门槛**。也就是说，设有这道门槛就必须代偿，而任何沿着这道门槛所进行的代偿终于都未能恢复日益丧失的存在效价——由此又**勾销了代偿的真实效价**。



代偿的**真实效价**体现在**不得不维持的**存在阈的规定中；而代偿的**虚假效价**体现在**愈要维持愈维持不住的**存在度的规定中。

存在度在其逼近于1的原始启动点上规定着存在阈限，又在其趋向于0的递失流程上规定着代偿效价，**因此，说到底是存在度构成了“存在”及其“存在性”的核心。**

于是就形成了这样的**存在格局**：**存在阈**决定存在者**能否存在**；**存在度**决定存在者**能否稳存**；结果，**代偿度**不过是存在度失量的虚性递补，从而令趋于失稳的衍存者得以维持在作为存在基准的存在阈之上**继续存在**；而存在性的概念内涵至此充实起来：即前述的**所谓“存在性”，实际上就是“存在度”、“代偿度”和“存在阈”之间相互关系的内在整合，由此确立任何**

存在者的存在本质。

第四十章

可见，无论对于抽象的存在势态抑或具体的存在事物而言都有**三个不同的视角**需要剖析，否则，囫囵的**存在**概念不免照旧是一团迷惘：

***a*. 基于存在阈（Ts）的合成状态**，可以明察代偿的十足效价，即对于一切自身存在度必失的存在者来说，非代偿则无以存续，而且代偿的幅度反比于存在度的失量而递增，代偿的形迹从此可以测度，这是一方面；另一方面，由于存在度与代偿度以等价互补的方式相混淆，致使代偿现象直接显现为存在性的本体而无从区分，结果造成所有存在者之存在阈在总体上延展成一条平行等位线的假相，即站在这条代偿等位线上看，万物的存在（特指“可存在性”）似乎是无差别的，因此甚至湮灭了存在性的概念本身。于是，“存在”僵化为客观的或主观的“对象”，**殊不知“存在”本来是“存在性”弱化代偿的展开过程**，这是既往所有哲学浑然不能自觉的痼疾所在。海德格尔对此似有所悟，故将“存在”注解为“临场”或“此在”，然而，此在者何以要“临场”?临场者何以能“澄明”？却是海氏本人以及存在主义哲学讳莫如深的基底悬惑。

***b*. 基于代偿度（Pb）的扩张态势**，代偿过程分外夺目，它直接呈现为整个存在系列的舒展过程和丰化过程，**即对于一切表达为代偿产物的存在者来说，代偿就是存在本身**，亦即代偿度的增势就是存在性的体现。于是，在对代偿的底蕴缺乏探究的前提下，代偿的效价就呈现出自我膨胀或趋于强化的倾向，由此造成这样一种幻景：仿佛代偿度的扩张就是存在性的扩张，一切存在者之所以能够继发性地衍化出来和拓展开去，就是凭借了自然存在体系中某种固有的自强本性，至于造成表面上的存在性如此自发扩张的深在原因是什么，**却完全被显而易见的代偿增量或代偿“强势”所屏蔽**，换句话说，站在代偿进程的单方面看，万物的存在和演化不免呈现为

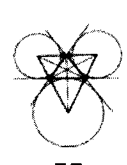
达尔文式的进化论形态，这就是哲学性的进化论观念得以在人类文化的各个领域广泛扩散的原因之一。

***c*. 基于存在度（Ed）的萎缩态势**，代偿所表达的**演动矢量**才变得可以理解，由于存在力度的单纯萎缩或单向流失使存在本身难以成立，代偿过程必须随之为其张目，倘若代偿不足，即造成灭归形式的失存后果，反之，充分代偿则支持着存在得以衍续。代偿由此达成存在性的内涵和外延的统一，亦即**代偿过程就是存在度趋于衰变的展开过程**，换言之，代偿度是存在度的实现，存在度是代偿度的本质，从这个意义上讲，代偿度与存在度原本属于同一回事。因此，它们以同一的倾角或斜率推动着衍存偏位线的延展，站在这条趋于下倾的偏位线上看，**正是代偿过程本身使存在性或存在度的递弱进程成为现实，即是说，代偿过程既是存在度的载体，又是存在度的失落，它使存在得以续存，也使存在趋于失存。**

第四十一章

至此，我们又回到了最初的佯谬上，即代偿既是无效的又是有效的。

代偿的无效性使之表达为这样一种糟糕的矢量相关关系：要么进化而呈递弱趋势，要么灭归而告失存之局；前向是一个减量，后向是一种取消。倘若一定要给它界定一个可以定量的“代偿效价”的话，那么，他的最大值和最小值似乎都是负数，或者说，似乎都只能趋近于零。因为，代偿效价之所“偿”是针对着存在效价之所“失”而言的，如果作为补偿的结果居然超过了损失量，亦即代偿效价呈现正值，则事物的跃迁与灭归已无区别，这是悖理的，因而不能成立；如果这一补偿的结果刚好等于损失量，亦即代偿效价呈现零值，则事物的跃迁等于保持原位，跃迁成为多余的一举，代偿与无代偿没有差别，是为代偿的无意义效价；如果这一补偿的结果趋近于损失量而终归不能补足，亦即代偿效价呈现负值，则事物的跃迁得以实现，代偿的作用充分表达，此乃代偿唯一有意义的状态。



代偿的有效性使之实现为**失之于弱**而非骤然**失之于存**的存续之流，而且**唯因其弱化才有所代偿，唯因其代偿才得以活化**，活化不是存续的目标却铸成目标——即从**言说存在**到**拥有存在**无所不为其用； 弱化不是存在的追求却促成追求——即从**自在存态**到**自为存态**无所不用其极；于是，**存在**终于在递弱代偿的有限区间内实现为**存续**，一如**存续**终将在递弱代偿的有限区间内实现为**失存**一样。

这个代偿**存续**和代偿**失存**的趋势，**给代偿落实形态或代偿演化方式以如下规定：**

***a.* 愈原始的代偿属性，其总体分布范围愈广，亦即它得以落实的普遍性愈大，局限性愈小；**【譬如，电磁感应属性遍布于粒子、原子、分子和生物等一切分化物之中，而感官感觉属性仅为多细胞后生动物所具备。】

***b.* 愈后衍的代偿属性，其总体分布范围愈窄，亦即它得以落实的普遍性愈小，局限性愈大；**【譬如，电磁感应属性的普遍感应范围可以涉猎世间一切分化物的对应属性，而感官感觉属性的局限感性范围，若以视觉为例，则仅仅对应于某一狭隘频谱的发光和反光属性。】

***c.* 由此导致，代偿扩展的内在要求愈来愈迫切（与 *a* 项相通），而代偿聚焦的外在效果却愈来愈尖锐（与 *b* 项相通），从而令代偿进程的实现概率倾向于逐步递减。**【因此，越后衍的物种，如人类者，其代偿花招越繁，意志及欲求也越强，然而他们多向思维的逻辑分化和多种愿望的志向分化，又使任一思想成果或意志追求的覆盖面日趋狭隘，并使其得以落实的几率日趋下降。（详见卷二）】

一言以蔽之，代偿就是自然体系为自身循序建构存在的形式，然而，为了撑起这个非此不可的“花架子”，它又必须付出自身存在稳定性趋于沦丧的代价。假如二者之间真还具有某种“等价关系”或“代偿效应”的话，那就是，存在的形态愈繁华，存在的稳势则愈凋零，或者反过来说也一样，存在效价之所失与存在招数之所得成反比，亦即存在本性的失量与存在属性的增量相等，这就是“代为补偿”的偿还值——一个虚有其表的“等价原

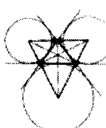
理”。

这个代偿**虚化**和代偿**弱化**的趋势，**给代偿实现形态或代偿运动方式以如下规定：**

***a*. 愈原始的代偿属性，其代偿效力愈强，且对后衍代偿运动具有潜在性的决定作用；**【譬如，理性活动弱于知性情感反应（故有康德斯言：“理智不过是激情的奴仆而已”），而情绪反应又弱于更原始的生理需求（弗洛伊德“性决定论”的合理之处就在于此）。】

***b*. 愈后衍的代偿属性，其代偿效力愈弱，且对前体代偿形态具有遮蔽化的抑制作用；**【譬如，理智通常成为情绪的克制要素，而高尚的情感其实大多不过是卑下的生理需要的变态焕发和实现媒介罢了。】

***c*. 由此导致，代偿运动方式也呈现出逐层递弱的倾向（与 *a* 项相通），而且，相反地，代偿形态本身却恰恰使这种代偿效应的递弱倾向遭到掩盖（与 *b* 项相通）。**【因此，常人总不免肤浅的认定，理性以及与理性相关的其他德性是人类最伟大的禀赋，可那些真正深刻的思想家却动辄就要揶揄或嘲弄人性的轻薄，然而，即便如此，它也丝毫无妨于我们盲目的人类在整体上将自己视为是自然万物最有力的征服者，尽管他们其实不过是宇宙物演进程中一个临时寄托的弱化衍存形态而已，故，庄子的如下警句历来很难得到真确的领会：“生者，假借也。”（见《庄子·外篇·至乐》）】

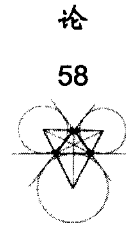


第四十二章

一般说来，**“自然事件”**总是在**“人为事件”**以前某个十分遥远的地方被划出一道深似鸿沟的终止线或割裂带，所以，**自然哲学**——其实就是**“哲学”**，因为一切哲学不外都是在**“自然（非观念）中的人”**和**“人（的观念）中的自然”**之间探询**人的存在或人的自然存在位置**的学问——在亚里士多德那里大抵止于（博物学意义上的）物理学，在笛卡尔大抵止于机械力学，在康德大抵止于天文学，在黑格尔大抵止于化学，显然，这道令“自然”

与“人”隔河对垒的鸿沟一直在移动。**如今这道鸿沟正以生物学的状态移至人的脚下，致使站在“自然”之彼岸的“人”跌落其中，** 这就是存在主义哲学以及种种所谓“后现代”哲学的落汤鸡形象。

如何把“人”从这道鸿沟里打捞上来，使之毫无隔阂地**立于“自然”之此岸**（即立于与“自然”相统一的同一境界）的苍茫天地之间，并使之自觉自身无可违抗的自然存在位置，就是本卷自然哲学和全卷哲学论题的使命——即彻底阐明“存在”的**自然而然之原理**，还“自然”就是**将一切质态的存在或存在者自然而然地熔炼于自然之一炉**的本来面目。【在人类思想史上，真正有重大建树的哲学家无不谙熟当代的自然科学进展，这既是“哲学无真”的悲剧所在（因为自然科学也决非一般“符合论”意义上的“真理”〈详论见于卷二〉），又是哲学无可选择的唯一学术基础。而今，学科趋于分化、理性趋于褊狭的现状，弄得研究哲学的人大多不懂自然科学，而研究自然科学的人又很难涉猎哲学，致使哲学越来越倾向于空泛化，这大约才是造成“哲学的贫困”或“贫困的哲学”的真正原因。】



为此，我们不得不哪怕是极简略地回顾一下物理物质、化学物质以及生物物质的自然演续状况，因为所谓“**人性**”就潜涵在这“**物性**”之中，或者说，**“人性”就是“物性”自身绽放出来的娇艳而柔弱的花朵**。

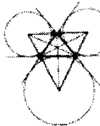
也为此，我们必须首先打消一个常见的误解，以为只有“人”或“活物”才有**求存**的问题存在，其实非生物亦有，只不过是以另外的方式——即自在的方式——求存而已，这个求存的方式就是**在面临失存之际变换自身的存在形态**，从而**也变换了自身的求存方式**。换言之，物之变态盖由于物亦有“不变通即不足以存在”之“苦衷”，**人类的通权达变之能**无非是秉承了“识时务者为俊杰”的**物性之狡黠**罢了。

但有一点始终不变：那就是**使一切存在物均得求存且须调动出愈来愈多的物之属性方能求存**的那个**物自性**或**存在性**不变。【只在这个不可分割的非时空的意义上，芝诺（Zenon of Eleates ）的“飞矢不动”的逻辑演绎才能成立。然而，如果无空间可以分割，则芝诺据以进行演绎的逻辑基础也

就消失了。由此暗示“物质的非定位运动”（指运动的不间断无目的性）和“观念的非运动定位”（指逻辑不能挣脱的间断目的性）的不对应通约关系；也由此暗示“自然时空”与“观念时空”的本质性差异。】

第四十三章

依据爱因斯坦质能互换的著名公式：$E=Mc^2$（E 代表能量、M 代表质量、c 代表光速），物质与能量的分别被消除了。【基于爱因斯坦的质能互换方程，宇宙的爆发和形成，是**能量总系统**部分地衍生为**质量物态系统**或**质量时空系统**的过程。这一过程始终遵循热力学第二定律，即熵增定律。**但热力学第二定律的缺憾在于，它没有把信息增量与熵增量总结为一个具有内在关系的同一过程**。（注：此处的“信息”一词，较日常用语或信息论中的概念大为扩延并涵盖其范畴，可定义为：一切物质，即一切分化物之间，借以发生任何联络或依存关系的所有能量效应、作用力和信号之总称，亦可简称为“分化边际效应”或“边际耦合效应”。如电子与质子之间的电磁作用力或电磁信息感应，由以形成原子结构，等等。）即，**熵增量与信息增量成正比，或者说，有序能量的递减与信息总量的递增成反比**。前者是宇宙或前宇宙的物质和能量转化运动的“**本性**”规定（在此特指“**自然总体存在效价**”）；后者，即那个信息增量及其转化形态（在此泛指“**一切感应代偿结构**”），我们把它总称为质量物态的“**属性**”。】



也就是说，物质存在原本即没有固定性态的质料可言，所谓“质料”不过是**不知“对象的总体”为何物**的一种抽象的假设，或者说是**对一系列“存在状态”的表象化误读**。因此，相对于观念形式的“对象”而言，质料是“存在的内容”；相对于物质自身的“存在性”而言，质料是“存在的形式”。其实，从本质上讲，物质的存在形式直接就是物质的存在内容，亦即**“存在”直接就是“存在性”的体现**，它被间接裂化为“内容”与“形式”之别，乃是感知运动或“感”“知”分裂运动的逻辑需要。（详见卷二）

进一步讲，“质”的规定性与“态”的规定性是同一规定性，即被规定在存在性的同一“度”位上（如前所述，存在度与代偿度实际上源于偏位线的同一位点上，因此可简称为“存在性”的“度”），基于此，“质”就是“态”，“态”亦是“质”，故应将存在物的“质料”、“内容”与其“形态”、“形式”等词项统合称谓为**该存在物的“质态”**或**该“质态”的存在物**（文中凡涉及如上词组，均在此“**质态同一**”的意义上沿用之或批判之）。如果一定要人为地（即从“感知”角度上）分割“质态”，则勉强可以说“**质**”**大约主要表达了存在度的规定，“态”大约主要表达了代偿度的规定，而代偿度就是存在度的实现，故任何分割终究不能成立。**

所以，“能量”在其不同的“度”的势位上就呈现为不同“质态”的物，这一特点在亚原子以及原子层次以下得到了最充分的表达。【亚核基本粒子是高能质态的存在，即在物理实验中变革基本粒子所需的能量最高，故谓之“高能物理”；原子核是降位能量的存在质态，即变革原子核所需的能量在原子层次内居中（如从核里打出一个质子），故谓之“中能物理”；原子的核上结构是低能质态的存在，即变革原子所需的能量最低（如打掉原子外层的一个电子），故谓之“低能物理”。】

而且，舍去其他物理学上的有关内容和条件不谈，可以发现在原子层内部，**存在着物质微观质态的结构强度自下而上渐次减弱的现象**。进一步往后看，这种**结构耦联力度倾向减弱的趋势**从此一路发展下去，即：原子结构（内构力度逐层渐减）→分子结构（入水电离、辐射解构等）→单细胞结构（自然生存条件下的极低成活率）→多细胞有机体（机体结构的脆弱性大于细胞结构）→社会结构（动荡不止且永无宁日），其间，结构形成的能量分布也呈流失趋势，即从内含能量的释放递减状态渐次发展为外摄能量的消耗递增状态。【怀特海（A·N·Whitehead）看到了当代物理学关于质能同一的存在关系，于是他敏锐地提出，事物是由非感知的性质和关系在某种条件下构成的“机体”，并将存在视为纯粹的活动或物之间相互“把握”的“事件之流”，可问题是：事件“为何”以及“如何”成为“机体”

或流为“过程”呢？】

第四十四章

体现着存在性的“度”的物质是一个在代偿机制作用下趋弱的“本质”之流，同时也就是一个在分化机制作用下趋残的“本态”之流，**“弱质”与“残态”同一**，有如**“弱态”与“残质”同一**那样是毫无区别的表述。

由此提示，在既往的哲学概念中，与“物态”或“现象形态”相对应的所谓**“本质”**，其实是不存在的，或者至少可以说**它不是一种独立的本体性存在**。它在不同层级的表象中幻化为某一现象系统的内核，并不表明它是外在分立的，而恰恰表明或体现着主体自身存在性的“度”的移位，以及由此引发的主体内“质”的变动和感应外“态”的相应递变（这个问题的深入讨论另见本书卷二第八十八章）。

目前，我们姑且仍旧单纯地着眼于主客无分的“物态”层面，即首先确认“残”与“弱”自始至终都是自然物演的同一“质态”。【以原子以上层次为例。如果不加比较，氢原子就显得是一个自体圆满的小宇宙，它的原子核仅由一个带正电荷的质子构成，其外有一个带负电荷的电子环绕运转，并不显出任何弱或残的表征。然而，与由它造化的其它原子比照，唯有氢核内不含有中子，也唯有氢原子第一层电子壳上的电子数不得满足，它的残质和它的存在一样深沉，因此它就成了其他所有原子的始祖核质，而且，它也就成了化学上较活泼的元素之一。由氢原子结合中子聚化而成的其他大多数元素，不但在核质上愈发不能稳定，而且还继承了氢原子外壳层电子不得成全的先天“残疾”，以其K层之外电子壳层的不圆满性为特征，为建立起不同元素之间相互补充的广泛化合奠定了基础。在这里，其他元素的形成其实是对氢原子残弱本性的代偿，尽管代偿者本身可能因此而处于更为不宁的代偿期待状态。】

第四十五章

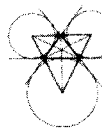
弱和残既是前一步代偿的产物，又是进一步代偿的指征，即递弱代偿是自行滚动的内驱力或物自性。而且，这个代偿的过程**以“致残”作为分化的手段，以“别类”作为分化的实现，**同时**以“结构整合”作为进一步分化的基础，**从而达成了**“度”的递衰**和**“类”的丰化。**

由于**“度”就是“质”的规定性，**而**“度”本身直接就是存在效价的“量”的指标，**所以，**“质”的嬗变就是“量”的实现，一如“量”的递进就是“质”的实现一样。**所谓“质变”与“量变”的区分，其实是由于感知对质变缺乏细微体察、或必须缺乏细微体察才能够使感知者得以受到感知属性的维护之缘故。如果说质与量之间还有某种“质”的差别的话，那就是被特定的质所规定的量、即外化为“类”的量的扩增含有质本身的存在效价随之递减的意味，结果是质与量仍然同一。这种情形俨如数学上的无限数值只不过是在无限趋远于哲学上的“1”一样，因为所有大于“1”的数其实都是对“1”的分有或解离，从哲学的高度上看，任何其它数值中的单位实质含量都不可能超过“1”，而且数值愈大，真含愈小，因为归根结蒂它们全都是对“存在是一”的分化代偿。【故此可以说，黑格尔的质量转化双项式中最缺乏的就是他本人所强调的“质的规定性”或“存在着的规定性”。】

分子的形成机制即通过化学层次对物理层次的代偿而典型地表达着上述原理。

【原子核中的质子数亦即原子序数决定着围绕原子核旋转的电子数，核外带负电荷的电子数总与核内带正电荷的质子数相等，所以每个原子整体上的电中性似乎使它们足以保持这种表面上的自我圆融状态。根据量子论，围绕着核的电子处于不同的能级（量级）上。电子总是尽量靠拢原子核运动，但是能够占据每一个量级的电子数却有天然的极限，于是，当内层的量级被电子占满以后，其余的电子只能占据在离核较远的量级上。这些外

层电子最易被激发，同时具有较高的能量。同心“壳”的层数（或者说电子的轨道数）随元素而异，紧靠原子核的第一壳层最多能容纳2个电子（氢原子只有一个）、第二壳层能容纳8个，即各个壳层能容纳的最多电子数是$2n^2$，n=1代表K层，n=2代表L层，依次类推。内壳层先被充满，如果没有足够的电子来充满所有壳层的话，那么外壳层就呈不完全状态。然而正是由于这种潜在的不圆满状态，才使各元素处于比较活跃的化合期待状态或寻求代偿状态，所谓“活跃”，即是说它们的外壳层电子数不得圆满，因而难以稳定自在。每个原子都有成全其外壳层以增加自身稳定性的倾向，要获得这种补偿，各个原子就得去追拉其他原子外壳层上同样不圆满的电子，由此形成化学键，也由此形成种类繁多的化合物（严格地讲，不同化合物的存在度是有所不同的，犹如下两章中所谈的有机化合物甚至生命都是存在度不同的化合物一样）。可见，由独立自在的物理原子态跃迁为复杂多态的化学化合态，有一个最起码的前提，那就是基质自身规定上的不圆满性。这一法则，有惰性元素为其提供反证，所谓“惰性”是指外壳层电子数达到了相对满足值，所以该壳层被关闭，从而暂时杜绝了一切化学活性，亦即暂时杜绝了通过代偿使自身跃迁到更难自圆和更难稳定的那些层次上去的远大前程。】



第四十六章

如果代偿的无效性表达为残弱性的加剧，则代偿的有效性就表达为在更深广的范围去实现无谓的“补缺”。

而“补缺”的过程或“质态”的演变就是**属性发生和丰化**的同一过程，也就是**存在实现为存在**或**潜在实现为存在**的**层位跃迁**过程，亦即**物类纷呈**的进化机制。

【很明显，被代偿的原子物理性质规定着上位化学物质的基本属性，分子不过是原子得以寄身其中的另一种存在形式（或存在质态）罢了。不过，

分子的构成虽然暂时补偿了原子的缺憾，却使自身处于递弱流程的下一轮变局之中。尤其是其中最残化的一族，其难以自持的低下存在度竟使往后的代偿非得拿出不同寻常的招数不可，个中之原委，颇有值得加以深究的意趣。从某种意义上讲，含碳化合物就是有机化合物的代名词，作为生命的奠基元素，碳元素一定要比其他元素更有“特色”才行。碳的原子序数为6，6个电子中的2个电子用以填充第一电子K层，余给以8为满足值的第二电子L层的电子数恰恰是4这样一个中间值，在氧化还原反应过程中这是一个颇为尴尬的局面，若电子数目小于4，可以作为电子供体而自“圆”，若电子数目大于4，可以作为电子受体而自“满”。可见，在元素电子外壳层的缺失方面，碳原子达到了无以复加的程度。由于电子的得失无可权衡，碳原子尽可以张开“四”臂，任由供取，这种全方位的联构潜能，使得一个碳原子与四个氢原子共用电子而形成甲烷（CH_4），两个碳原子双键相连再与四个氢原子共用电子即形成乙烯（C_2H_4），如此等等，不一而足。倘若四价碳进而展开自身独具的残势，在一定条件下去和其他碳原子结成不同长度和构型的碳链，则上述简单有机物就会趋于合成有其他元素参加的、以碳——碳键和碳——氢键为基干的有机大分子，由此奏响了生命登场的序曲。】

从这里我们可以隐约看到代偿的效价，也就是那个丢失越多，回补越大的“等价原理”或“代偿效应”，这个相关效应将在生物演进与社会发展的代偿过程中充分显现，**因为只有在十分弱化的层位上，代偿现象才能够相应扩展为一个清晰可辨的互动过程**。然而，无论如何不要忘记，代偿的“效果”有虚假的一面，或者说终将是一个积极的虚无，它的“补偿”从来没有充实到存在效价或存在度那样深在的位点上，只不过徒然使自然事体的存在质态被逐渐镂空。

第四十七章

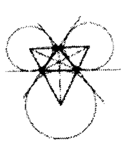
“质”和“态”的同一性随着物的演化而**实现为“本性”和“属性”的**

同一。由于愈晚近的衍存物属性愈繁，致使属性的概念陷落在混乱的表象中不能自拔。**属性者，本性的延展或舒展；本性者，属性的根系或脉系；**二者同归于存在性的自然演动和自然显现。**属性就是本性的载体，本性就是属性的实现，**说“有某某属性”就等于说“有某物”，说“某物的本性”就等于说“某物属性的总和”。**物的本性或属性的差异仅仅在于同一自然存在性的内部动势的差异，**并不因此而造成本性与属性之间的差异。不过，属性终于扩大到连属性的载体都失落在一片茫然之中，却是存在性之本的最高“表态”方式。（本书之二、三卷可以说都是为了廓清此类茫然）

这种离奇的情状将在生命的舞台上予以酣畅淋漓的演示。

【回过头来看， 那些相对获得了自身满足态的无机物质暂时只好停留在僵化的层面上。而由于自身弱质的缘故失却了稳态的有机物，被迫继续处于要求代偿的活跃状态之中，在一定条件下撞合为益发失稳的有机大分子。这些有机大分子起初一定合成过无数次不能复制或增殖自身的“生命”雏形，即生物大分子，但这样的生命与非生命物质实在没有什么太大的区别，虽然它是典型意义上的自然“生命”，就像岩石或水分子一样被自然造就，认自然为父，与自然同在，然而它太虚弱了，于是它归于死灭，死亡以此获得了先于生命而存在的地位，因为死亡无非就是回归本原，或者说生命无非就是从化合炼狱中飞出来的火凤凰。后来人类远离了这个根基，也喊出了返璞归真的心声，就是出于存在度流失的同一压力。

终于有一天，一组生物大分子突然完成了某种可以进行自我复制的化学编码程序，真正意义上的生命诞生了。可是生命中与生俱来的纤弱素质如此突出，它居然不堪耐受自身的存在（即“非自在”或“失自在”的存在形势）和创造了自身的前体自然存在（俗称“外部自然条件”），生物性代偿旋即发生，此前暗含于万物之内的残弱本性一下子都被翻腾出来了：代偿周期益短，生死轮回紧迫，高度的活跃加上高度的动荡，就成为生命这个活性层面的“活”着的指征。而“灭归”这一万古常存的自然存在形态之一，也就转化为“死亡”的形式，并使之呈现为生命特有的痛苦和一



切生存性焦虑的根源。于是，一种坚持自身存在的内在要求就为生命设计了两个必不可少的代偿机制：一乃遗传，二乃变异。前者使生命的存在具有了某种自为的稳定性，它要求保持遗传的增殖行为，在能力上必须大于或等于生命弱质变数与环境波动变数之和的最大阈值（可以视为是“存在阈”的一次硬性而生动的亮相），因而导致任一生物物种的自我拷贝能力一般总是远远超过延续自身简单存在的需要，社会之魔的潘多拉瓶子由此被打开了；后者使生命的存在展开为一个新层次上的进化历程，它几乎形象地变态重演了自然存在的分化递弱发展序列，直到作为物质最终代偿形态的人类出来，拿着没有物态质量的思维——也就是“存在的虚无”，去迎合那个原始的“存在的存在”（亚里士多德语）为止。】

第四十八章

老子曰：“天下之至柔，驰骋天下之至坚。”（《道德经》第四十三章）这一千古玄论，至此有了**系统性的题解**。

不过，生命因而应该被看作是自然的“弃儿”，它的所有生物机能其实是对这种“遗弃”的代偿，宛如失去父母养育的孩子只好掌握自我照料的本领一样，是乃哲学上所谓“自为”的本质和渊源。自为者，不能“无为而在”之叹也；所谓“**无为而治**”，须有**无需治理**即成**稳然存序之格局**的自然前提；至于老子“无为而无不为”的“守静”之道，则早已是失之久远的“自在”型天理了。【所以，老子“出世无为”的劝世箴言终于不能成为人类生存方式的主流，甚至不能成为人类行为方式的支流，即便是那些看似“无为”的“出家人”，也照例免不了面壁时的魂不守舍或教团内的尔虞我诈，何尝真正得以“守静”？更有甚者，恰恰是这些所谓的“出世者”，历史上曾多次以“国师”、“仙贤”的身份挤入庙堂，教唆天子，偶或更搅得朝野不宁，人间离乱。回过头来看，反动于老子的“无为而无不为”，孔子标榜的“知其不可而为之”似乎更能道出人生挣扎求存的根源性无奈，

亦即更能表达“至柔者”不得不“驰骋天下”的强迫性困苦。】

基于同义，人类最好不要再把自己误称为“天之骄子”，他实在只是“天之耄耋”，且不幸愈老反而愈不得安宁，于是只好替天行道，身不由己地表演着老来风流的闹剧而已，这种情形，就像立不住的陀螺必须高速旋转起来才能实现其自立一样。

——也就是说，**这场闹剧并不只是人的闹剧，而是自然导演于自身之存在或存续的闹剧。**

故，此剧堪称“**天幕之舞**”，我们的思绪仅仅在于为不能（或佯能）退出舞列的欣赏者理出它的情节主线。

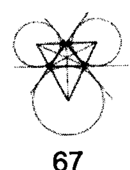
第四十九章

综上所述，可知递弱代偿法则既是**存在之所以成为存在的造化**，也是**存在愈来愈背离存在的迷津。**【古希腊爱利亚学派就是夹在这个“造化”与“迷津”之间的早期受难者。当芝诺（Zenon of Eleates）在作为“一”的存在和作为“多”的存在之间以及在作为“静”的存在和作为“动”的存在之间确认前者而否认后者之时，他着实是在进行这样一桩费力的工程：既要为“造化之源头”提出证明，又要为“造化之产物”提出证伪。】

所以，从苏格拉底批判自然哲学肇始，他的学生柏拉图就产生了一种人皆处于“洞若观影”之困境的悲哀，而且，自此以降，无论是柏拉图本人还是其后的圣哲们，谁也未能走出洞穴，看到真正的光明。

这困境并不与哲人的智或不智相干，乃是由于作为光源的自然前体不能自视其光，而作为受光的自然产物又不能直视其光的缘故。换言之，生命必须扭曲存在方可实现存在，宛如光量子须经感官歪曲才成可见之光线一样。

也所以，自然哲学自始至终都无从自然，而这不自然的曲折正是自然本身的规定。所谓“自然哲学”，不在于追寻自然，而在于追寻使自然成为



不自然的原委。【苏格拉底从自然转向人自身，即提出“认识你自己”的主张，看似迷途知返，实则令“你自己”越发不能被“认识”。以此为契机，作为“原造化”的自然和作为“被造化”的人骤然对立起来，再也未能缓解彼此的紧张关系。】

于是，返回自然哲学，即**把人归还给自然，是人与自然双双获致澄明的唯一出路**。虽然，这样一来，“人”像是“物”，然而人诚然就是一种物，甚至诚然就是全体物的展望和先行物的归宿。

第五十章

人是有条件的存在者——这样说并不确切，因为一切衍存物都是有条件的存在者，只是**衍存条件随衍存序列的递进而递增**，故只能如此说：人是依赖于衍存条件最多的那样一种自然存在物。

可见与“根据”一词相对立的“条件”词项原是一个空洞，因为条件就是存在的根据，或者说是不知如何使之成其为根据的那样一些根据。

可以认为，最原始的始基性存在应该是一种近乎于无条件的存在，因为所谓“条件”无非就是指可赖以实现相继衍存（即纵向上的弱化发展）和相互依存（即横向上的残化发展）的那些存在物本身；反过来看，一个存在者一旦呈现为有条件的存在，就表明它自身的失圆满状态要求须有其他存在者先其存在并与之共在，也就是说，它由此体现着自然存续的存在程度和相应质态。这程度和质态中就包含着有关条件之全体，或者说这条件之全体就构成存在者的具体程度和质态。衍存者之所以需要种种条件（旧称“内外条件”）方得自存，乃是由于自身之存在效价有所流失或存在度有所降低的缘故。条件者，存在之根据和支持也，犹如母体之对于胎儿，犹如拐杖之对于老者，非此则无以自存，非此则不能自持。较弱者，条件较少；再弱者，条件益多。每一致弱步骤均使条件量递增，每一递增步骤均使依存者更残。**这个条件的递增过程就是物系的分化演动**，亦即物存形态

的丰润化过程和物存本性的残弱化过程。足见某一条件本身就是某一具体的存在者，在自身为自存，在他物为条件，条件因此与存在物无可区分。**这种互为条件的依存关系即形成“系统”或“结构”，而不可逆转的弱化过程及其条件递增过程就造成“系统化”或“结构化”倾向致密的进程，直至生命“织体”得以组成，直至社会“织体”日趋繁复。**

——是为**条件量之递增趋势**。

显而易见，依赖条件愈多的存在者，其自身之存在效价或存在度愈弱，因为任何一个条件发生变易都可能导致自存的根据或基础崩坍，这是条件量递增的分化代偿效应对演化递弱效应的反证。

第五十一章

作为“一”的未分化原始存在是无所谓“存在单元”或“存在个性”的，因为最初还没有“多”的存在，即没有什么“在”和“在者”的区别，海德格尔说得好：当在者谈论在时，他其实只是在谈论在者。因为对在者说来，在已无可依托，他（或它）必须依托于其他在者（即以其他在者为条件）而存在，故此，“在”才退为背景，成为抽象。【请读者留心，下一卷中拟予讨论的“感知层次”和“精神层次”即源于此。也就是说，“在”在尚未分化为“在者”以前，在并不是一种抽象，而是最具体最坚实的存在。“抽象”是观念载体为了求得自身作为“在者”的弱存而不得不向“在”变态靠拢的一种代偿性规定，因此也将随着弱化过程的进展而进展。】

相互依存的存在者之间既然是一种互为条件的关系，则各自作为一个存在单元（即作为“在者”）本质上就仍然是“一”的整体存在（即“在”）的继续，也就是说，凡依存者必然被赋予某种对于作为自身条件的他存有所“感”和有所“应”的属性，而且，这种属性必然随着条件量的递增而变得相应复杂起来。物理学上的电磁力及万有引力等等，就是物质存在度相对偏高状态下的初级感应形式；这种初级作用力又是较为复杂的化学键



作用力的前提；接下来，再以种种理化感应力为基础，随存在度或生存度之日趋弱化而代偿性地相继发生出单细胞生物的动趋能力、低等多细胞生物的趋性反应、脊索动物的反射行为、乃至较高等动物的感官发育、本能应答以及学习能力等等；至于人，则已弱化到所需感应的条件如此之多，仅凭感觉和本能反应不足以迎合诸多自存之条件，反而造成感性的迷乱，这才有了大脑皮层和思维逻辑得以发生的代偿基础，由此导致感、知、应的分段整合及分裂状态，也由此导致人们对“知性”本身的茫然无知。

——是为**感应性之放大趋势**。

可见，**人类的“感知能力”本质上不过是物质“感应作用”的自然延展或代偿性扩容**，有如原子状态下的电子以其负电荷去感应核内质子的正电荷，或如盲目的蝙蝠以其超声波扫描于依存环境所得的回应，它浅到得不出掠影，深到足以体察他存和自存，这就是“真知”的定义：**感应于自身在自然梯度中的存在定位而已。**（本书之第二卷就是对此项论题的展开）

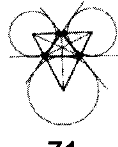
第五十二章

物质的感应状态与物质的运动状态密切相关，或者说，物质的依存状态与物质的自存状态密切相关。自主（即自为）的自存即为“自我”存态，非自主（即自在）的自存即为“无我”存态，而“自我存态”正是“无我存态”的**弱化赓续**，一如“某物的自存”正是“物类的通存”的**残态体现**。【人道之“自私”是天道之“自弱”的物性表达，人道之“无私”是天道之“自残”的物性表达。就“存在之道”而言，人与物的本性全然出自同一规定。所以，朱熹将物的“所以然之故”与人的“所当然之则”同归于主宰着“天下之物”的“太极”（见《大学或问》及《语类》），虽属粗浅的猜测，却见其直觉之深刻；而刘禹锡所谓“天之道在生植，其用在强弱；人之道在法制，其用在是非”（《天论上》），虽然距离沟通天道（即存在性）的“强弱”与人道（即弱存者）的“是非”已近在咫尺，却终于失之远矣。】

既然感应性的发展是为了追逐自存的条件，则当某类存在者业已迷失于过度繁多的依赖条件或条件载体之中时，相应程度的**能动性**就会代偿性地发生，借以改变被动的遭遇条件为主动的追寻条件，从而力求提高或恢复迎合自身存在条件的几率。即是说，能动性是在**依赖条件量过度膨胀以及与迎合所需条件的机遇呈反比减缩的情况下**不得不发展出来的**属性代偿**。前生命物质的被动运动如光子的波动或分子的布朗运动等等，是其自存条件比较简单亦即存在度较高的表征之一；而生命物质的主动运动，即所谓的"能动性"，是其自存条件比较复杂以及存在度趋于低下的表征之一。故此，在生物进化的序列上，物种能动性的增强倾向其实表达着物种存在度或生存度的减弱趋势，虽然在进化论的表浅理解中它反而成了生存能力或生存适应性增高的证明。看来，诸如"能力"、"适应性"之类的观念原本就是一些浮泛的表象，它非但不能揭示生命在自然界中的位置，反而掩蔽了生命存在的自然本质。

——是为**能动性之扩张趋势**。

能动性的同义转化概念就是"**自由**"，可见"**自由**"**首先具有某种自然哲学的意义**，如果设定一个不受社会偶然因素干扰的理想自由度，则**生物的自由度必与生物的生存度成反比**。由此也提示，自由化了的存在物自需某种形式的结构化组织来代偿其动荡不宁的**失位**态势，因为自由化正是残弱化的现象形态。



第五十三章

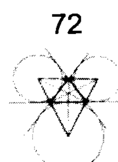
精深言之，"自为"或"自在"并不是某种存在形态，而是某种存在质态，或是同一种存在质素的自性演动。也就是说，**自为并不是自为者独有的内性和样态，而是自在者之自在质素的展开**。因此，自在者亦有自为的属性，只是较为细微罢了；反之，自为者亦有自在的本性，而且正是这个深刻的自在性主宰着自为的样态。说到底，"自为"无非是**自在者愈来愈不**

能“自在”而不得不有所“为”（或曰“有所作为”）的自然存在方式或自然存在质态而已。【弗洛伊德对人性中之“本我”、“自我”和“超我”的区分，以及荣格向“意识层”以下发掘“无意识”的支配性基础，就是在最富有自为色彩的精神现象中追溯和分析其自在性本原的一种尝试。】

物的自为质态表达为物的感应状态和物的能动状态之增势，即表达为对自存条件愈来愈迫切的依赖和占有，而互为条件的依存关系和互为对象的感应机制是任何结构化状态必然发生的基础。因此，从物理学的理论上讲，在宇宙爆发的初始瞬间，最简单的亚核结构及氢核结构就有可能出现，随着宇宙存在质态的演化，亦即随着所有存在者依赖条件的递增和感应性能的扩大，结构化的发展势在必行。也就是说，“存在”表现为**结构存在**，“物性”表现为**物性相关**，这是近代物理学从牛顿式的绝对实体（绝对时空、绝对质量）向爱因斯坦式的相对存在（时空弯曲、质能互换）逐渐深化的客观规定，也是海德格尔哀叹人类的思想史从着实追询于本体论上的“存在”滑入面对三论（系统论、控制论、信息论）的“空壳”虚与周旋的根源所在。这种自然意义上的结构化趋势具有某些规律性的特征：首先，从原子结构层次上氢核聚变或重核裂变的释能状态，到分子结构层次上离子键能的平衡状态，再到生命结构乃至社会进化层次上的耗能日剧状态，系统结构的能量维系越来越艰巨（即符合整个宇宙演化的熵增和热寂趋势）；其次，更重要的是，各层结构自下而上（亚原子粒子、由粒子演化而成的原子、由原子化合而成的分子、由分子编码而成的生命、由生命聚合而成的社会）依次呈现出内部构态的逐步分化，具体地说，即宇宙代偿进程的结构质态随着衍存条件量的增加而日趋繁复，随着依存感应性的扩张而日趋动摇；前者使结构状态倾向于复杂和致密，后者使结构状态倾向于疏离和松动，二者相辅相成，推动着自然界的结构化衍存形态向日益令人目眩的脆弱高度挺进。

——是为**结构化之繁复趋势**。

怠至生命物质的条件依赖和感应依存发展到非得借助于自主能动性的



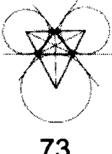
代偿方可实现之时，社会结构由以显形，它表明，物演分化和残化的进程业已达到了一个崭新的高度，从而迫切需要更为庞大和更为复杂的结构形态予以整合。实际上，社会的代偿性发生是与生物之问世同时肇始的，即社会的演进照例有一个从无结构状态向结构化状态嬗变的过程，且随着生物生存度趋于下倾，社会结构度相应上升，也就是说，**生物的生存度与生物的社会度呈反比相关**，这一定律势必贯彻始终，只不过在不同阶段采取不同的贯彻方式而已。因此，如上所述，它一方面表达为社会结构的日益严谨和高密合趋势，另一方面又表达为社会行为的日益自由和高动荡倾向，从而提示**生物的社会存在与生物的理化存在同样都是宇宙递弱代偿进程的自然产物**。（本书之第三卷就是对此项论题的展开）

第五十四章

时间和空间在科学的直观表象中是运动的“维度”，在哲学的直观表象中是实体的“广延”，而在存在的自性中就是**存在本身**。

即是说，维度或广延是自然存在演化的产物，或者说是物的存在质态对于物的存在性的表达。所以，从存在的本原或存在度趋近于1的那个原始奇点出发，物的存在几乎无“维”可分，亦即几无“广延”可言，换一个更为精确的表述的话，则应该说：时空存在与物的存在共和为“一维存在”（即“一系存在”）而存在，这就是时空的本质。【上述“一维存在”，仅指**贯彻始终的演动向度**之内涵和规定，而不是指时空上的某一维度。按照现代宇宙论的物理学推导，宇宙是在大爆炸的过程中才有了“空间”的拓展，是在相对运动的背景下才有了“时间”的规定，即在高存在度的“奇点”上，三维空间或四维时空都是不存在的（即物理学上的“零维度”），尽管“非时空的存在”令时空性存在的衍存者全然无法想象也罢。】

可见时空本身照例不过是一种**偏于原始的存在属性**而已，细分起来，可以说，空间是物质失存于高“度”势位的“**失位性**”**存在方式**，所以它



反而对存在者提出了某种“定位”存在的要求；时间是物质失存于高“稳”势态的**“失稳性”存在方式**，所以它反而对存在者提出了某种“求稳”存在的要求；这些要求就表达为一切衍存物在时空中不断发展的种种后继属性，而这些属性及其代偿功效就是为了解决**失位**和**失稳**的存在难题才使之得以有所表达。【所谓“失位”，是指从“存在是一”的分化演历中**脱失**而又不得不**寻求回归和整合**的那样一种状态；所谓“失稳”，是指从“存在是一”的分化演历中**游离**而又不得不**寻求还原和依附**的那样一种状态；二者其实是同一状态的不同观照角度。由此亦可看出，在不得不因衰变而演化的自然进程中，一切**顺向发展的动势**，其实都不过是为了**达成逆向归原的内在目标**而不可得的一种尴尬，亦即一切**代偿举措**都不过是为了**回溯高存在度的原状**而不可得的一场徒劳，因此，可以说，**代偿的激进**正表达着**保守的内质**，这就是“激进（变革）”与“保守（守旧）”二者各自具有的价值和悲剧之**根本所在。】**

于是，随着物质存在度不可遏止的衰变，四维时空在维度上相应呈现出不断延展的态势（从某种非时空的状态膨胀到“光年”乃至“亿光年”而不止），这种态势其实并不是抽象的“时空”（即“绝对时空”）在自行显现，而是失位和失稳的相对性衍存物在寻求自稳的相对存在位置。

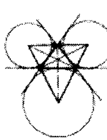
因此，时空决不是物质以外的某种存在，而直接就是物性的体现，所体现的正是自然弱化演运越来越**趋向于局限的一隅**，即在空间化的规定下后衍性存在者呈现为质量递减的褊狭存态（从以“亿光年”计的距离尺度退缩到以“米”或“公里”计的活动范围），在时间化的规定下后衍性存在者呈现为时度递短的褊狭存态（从以“亿万年”计的演动尺度退缩到以“时”或“年度”计的历史范围）。而且，相应地，物质运动速度也由亚原子微粒的光速或近光速颓变为愈来愈慢的分子运动速度乃至生物运动速度，这正是**失位性存在者要求定位存在**或**失稳性存在者要求自稳存在**的自然配套措施。

也因此，时空存在从与物共在的一维存在演化为多维存在，从与物同

台的前景存在退化为背景存在。所谓"时空是物质固有的存在形式"之说显然是一句像抽象时空本身一样空洞的哲言，因为时空既不是"固有"的，也不是"存在的形式"，它虚化为观念中的"存在形式"正是它不能"固有"的生动表现。故而应这样定义之：**时空是物质失稳和失位的质态表达**，或者说是**物质以失稳和失位质态实现衍存的方式**。

——是为**时空维度之舒展趋势**。

简言之，时空既是自在之物的自然属性延展，又是自为之物的"先天直观形式"。也就是说，时空作为物的属性**同时规定着**物对自身失稳和失位的**体现方式**与**体察方式**（从根本上看，"体察方式"仍是"体现方式"之一种或一个方面罢了），这就是康德"先验时空"的合理真髓。【康德只关注着观念的、体察的一面，乃是由于他不明白"先验主体"与"先验对象"之间的**非经验的衍存关系**或**非观念的派生关系**，虽然从认识论的角度出发，康德实在又是对这种非经验关系有所觉察的第一人，因为所谓的"先验规定性"正是失位的弱存者必须依据非经验的"先天规定性"（即"自然规定性"或"生理规定性"）来建立包括经验本身在内的自为定位机制而已。可见**失位的物性**规定着**拮抗失位的经验**，即不仅仅是"时空的直观形式"，而是"**认知性**"（或"**感知性**"）**本身不外就是某种在实施感知以前即已被规定了的先验属性。**】



第五十五章

失位和失稳是物的时空化演运的存续质态，反过来说也一样，即时空演化是物自性或存在性的自然展开，于是，如上所述，**存在**在总体上就表达为一系列**存在的趋势**或**衍存律**：

——**条件量的递增使依存基础易于坍塌；（衍存条件递增律）**

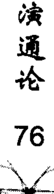
——**感应性的放大使共存关系易生错乱；（衍存感应泛化律）**

——**能动性的扩张使存在者发生迷失的概率增大；（衍存动势自主律）**

——结构化的繁复使系统的稳定性难以保持；（衍存结构自繁律）

——总而言之，物的时空演化或时空化的物性演运不免造成衍存物或衍存态势在时空分布上的萎缩格局。（衍存质量递减律和衍存时度递减律）

由此充分暴露出自然存在性的如下本质及其演动法则：存在效价的必然流失俨如热力学第二定律中的熵值必趋增大一样不可变易，然而正是这一大势才使整个存在得以代偿性地展开和实现，即是说，无效代偿正是有效存在的基本前提，代偿衍存正是自然一统的贯彻方式。



生物存在作为对理化存在的代偿使之走向**物质实存的至弱一级**；智质存在作为对体质存在的代偿使之走向**属性虚存的至弱一级**；社会存在作为对生物存在的代偿使之走向**系统结构的至弱一级**；这些临末代偿的极端表达终于**都体现在人类文明的存在形态之中**，于是，文明的浪潮愈逼愈急，人类的生存日渐紧张。

这种紧张可以被扼要地划分为：

经济与资源范畴的紧张或物欲张力上升；（与衍存条件递增律相对应）

文化与信息范畴的紧张或知性张力上升；（与衍存感应泛化律相对应）

行为与信仰范畴的紧张或自由张力上升；（与衍存动势自主律相对应）

政治与制度范畴的紧张或社会张力上升；（与衍存结构自繁律相对应）

环境与人口范畴的紧张或生态张力上升；（与衍存时空递减律相对应）

诸如此类的种种紧张归根结蒂都是**自然存在本身的紧张**，或者说是由于存在度的趋降所导致的**自然代偿张力的上升**使然，一言以蔽之：**“人类”这种自然衍存物的生存紧张与存在自为化的程度成正比。**【基于此，所谓“意识对存在的反作用力”之谈，从根本上讲是不能成立的，因为意识的反作用力正表达着存在本身的代偿作用力，即意识的反作用力正是代偿功效的直接贯彻，只不过此项贯彻不免给“自我意识”自身造成了某种反客为主的“自为表象”罢了，而代偿无效的终局才真正体现着“无意识作用力”对“意识”本身的宰制。】

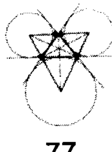
第五十六章

显而易见，**接续于生物存态的“文明存态”本质上依然是那个原一的自然范畴**。它的文明演历诚然是物的自为化进程最夺目的表现，却毕竟不能改变自为本身的自在性质——即不能改变自为存在与自在存在是出于同源基态和同源规定的自然本质。

因此，才会形成这样**荒谬的存在之局**：自然界之所以要为至弱存在者代偿性地缔造出足以导向文明化的体智质态，乃是为了让它在极端失稳的失位境遇中自为地延续自身的存在，而不是为了让它更敏捷地奔向失存，因为自为存在正代表着自然存在本身；然而唯因如此，自为的存在者才必须更投入地体现危在，因为它无休止地继续让自身的存在效价趋于流失同样是自然存在本身实现存在的必然；所以，**人类出于某种无可奈何的内外压力而不得不将自己的浑身解数都调动出来以寻求更快的发展，恰恰是递弱代偿法则运行到理性阶段的又一个通例和证明——一个对自然存在性和自然统一性的最后也是最辉煌的证明**。【这就是“人类”在“自然坐标”上的尴尬位置。（参阅本卷第三十四章的坐标示意图）】

有鉴于此，人类应该明白，他们的一切努力和造作都不能改变自身失稳与失位的存在处境，反而势必将自身带入更其失稳与失位的境界之中，尽管他们又不得不一如既往地努力奋斗下去才能勉强获准苟存。【故此，人类的求稳意识和保守行为同样是合乎天理的自然秉性，就像人类的求变心理和激进行为是合乎天理的自然秉性一样。进一步说，东方哲思的保守素质源于前者；西方哲思的躁动素质源于后者。而且，**愈原始的存态愈偏于保守，愈发展的存态愈偏于躁动**。】

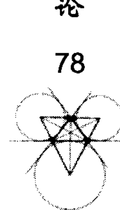
这就是“不以人的意志为转移”或“**正以人的意志为指归**”的人类自身的存在形势。【故此，应该承认如下说法是不错的：**人的意志是“自然意志”的暗中继续和明快勃发**。只不过叔本华黯然凄楚的唯意志论主要表现



了“暗中继续”的**自然企图**，而尼采昂然嚣张的唯意志论主要表现了“明快勃发”的**自然操作**罢了。】

第五十七章

自然的意志——或者换成较易为本书读者接受的说法即“存在在自失中衍存的存在性”——使**物性**升华为**人性**，而**物的质态**一旦进化为**人的性状**，**自然的存在**就自失为（或“跃迁”为、“显现”为）**形而上学的“存在”**。【注意：**“性状”**一词是**“质态”**一词的不等位或进位同义词；**“形而上学的存在”**一语是**“自然的存在”**一语的不等位或进位同义词组。两两对应的话，**“性状化的形而上学存在”**就构成了康德意义上的先验的此岸的主观的存在，**“质态化的自在之物”**就构成了康德意义上的超验的彼岸的客观的存在。二者的沟通，正在于“性状存在”与“质态存在”的**演替性沟通**，否则，单纯从感知或逻辑出发是不可沟通的，是谓“形而上学的禁闭”。（详见卷二）】



说到底，举凡由人类引发的一切事件（或“一切与人有关的特定对象的存在”）不外都导源于人类这种自然衍存物的存在弱性之中，亦即**人类“存在性”的失稳或失位是人类一切问题的唯一源泉**。【依据上章“荒谬的存在之局”模拟一个“荒谬的存在之物”，也许有助于启迪“冥顽”：设若有一磐石居然弱化到这般田地，它的体表必须布满神经末梢和种种感受器，以便敏锐地将任何细小的不利刺激转化为“痛苦”的感觉而逃避之；必须赋有精致的生理构造和运动机能，以便不失时机地将任何微薄的生存条件转化为“欣快”的欲望一概捕获到手；甚至必须具备逻辑思维能力和选择判断能力，否则便会在苍茫天地之间找不到自己安身立命的位置；则这块石头也一定得去追问存在，纵然这种追问不免造成愈问愈疑的无穷困惑也罢——这块软化或弱化了的石头就是“人”。须知那硬化的石头之所以能够安然沉默，盖由于其存在的问题早在未问之前就已相对解决了的缘故。】

这就是一切人文现象的自然根据，也是一切哲学论题的生发基础。

第五十八章

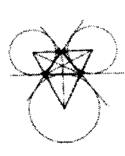
存在自失于观念中的“存在”，使存在本身在另一个层位上**变态重演着它的丰化过程**，就像存在曾经自失于非观念的各个层位上变态重演着它的丰化过程一样。【所谓“重演”，乃是同一机制的连续贯彻，故在非历史的、不可变易的**内性**范畴中完全成立，而在历史的、流变失存的**外延**范畴中不完全成立。换言之，**存在的质态终不能重演，但导致质态演化的机制总在重演。**】

从原始的客观存在到客观的层位跃迁，再跃迁到主观的“存在”层位，即是“存在实现为存在的全体”或“存在实现为存在的对象”的自然历程（请回顾第七章）。【这一历程以后还将在康德所谓的“纯粹理性”（即精神领域）和“实践理性”（即社会领域）中继续演运，直至走完它的自然全程。】

也就是说，形而上之“存在”是形而下之存在的继续， 并在本质上受其支配，尽管这种支配未必呈现为刻板的“反映论”式的等一。

无论“存在”在形而下实演抑或在形而上虚演，它的演运都受到同一法则的规定，那就是递弱代偿的存在性的规定。

所以，追问存在的存在者一定是由于自身的弱质而发问，或者说一定是由于自身需要代偿而发问，**这就是作为“存在者”的“设问者”何以要追问存在的原因**（请回顾第一章）。



第五十九章

因此，作为设问者的物（即作为“人”的物）就是不问即无可自存的物（仍是自然之物），所问者，**无非是要追寻业已从自身中遗失而又不可任其遗失的东西**，故呈“追问”之势。

若无“追问”的内在要求，则断不会为不相干的事而生出无缘无故的“惊异”，也断不会有可以“设问”的自身素质。“惊异”是从特定素质的自身出发观望于异己的存在而惊异，尤其是为这些异己的存在如何可能成为自存的要素或自存的前提而惊异，即本质上是为自存与他存的关系而惊异，虽然从表面上看，惊异常常发自于无缘由的“美”或无缘由的“疑”，而并不直接呈现为求存的动机。可见“美”与“疑”一样都是自身存在性或自然存在性的特定产物，二者共同表现为“诱惑”的联系——**借以联系于自然整体存在（或借以维系自然整体存在）而已**。

所以，惊异的本质不在于亚里士多德所谓的“对自然万物的惊异”，而在于“**自身居然必须以自然万物为依存对象**”才使惊异油然而生。可见“对象”不仅仅是一个抽象的认识论上的概念，而是一个潜涵着“自身必须通过设立对象而存在”的非认识论规定性的概念，**这个“必须设立对象”的存在规定性规定着“如何设立对象”的认识过程，因而哲学上的认识论问题归根结蒂是一个存在论的问题**，或者说是一个关乎自然哲学的“本体论”问题——不言而喻，**这里所讲的“本体论”不仅涉及“对象”的本体规定性，更涉及“认识主体”自身作为一个存在物的本体规定性**。【既往的全部哲学之所以漏洞百出、牵强附会，盖由于“自然本体”与“精神意识”、“本体论”与“认识论”完全处于**无法弥合的分立状态**使然。换言之，搞不清“人”的**自然衍存位置**，当然也就弄不明“人的精神属性”**由何而来**以及**如何运作**。自笛卡尔以降，哲学家们似乎突然清醒过来，他们发现，如果不能澄**清精神与意识的性质**及其**认识能力本身的规定**（即“能知”是什么的问题），则我们就**没有可能、甚至没有资格**去谈论古希腊哲学关心的所谓“存在本体”问题（即“所知”是什么的问题），哲学由此超越唯物的本体论研究阶段，而跨入唯心的认识论研究阶段，这不能不说是人类思想史上的一大进步。然而，既然“我思”也是一种“在”（笛卡尔的“我思故我在”），那么，**倘若无能探究“我在”的渊源、性质和规定，又如何能够澄清“我思”的本来面目呢？**——这使得一切认识论哲学（即“精神哲学”）终于堕入远比

本体论哲学（即“自然哲学”）更黑暗的深渊。看来，出路只有一条，那就是：**让“本体论”（存在论）与“认识论”（精神论）共有一个起点、一系规定、一脉动势，并最终达成“追求存在”这样一种结果，亦即让“认识论”问题与“本体论”问题还原为一个问题、阐释为一种答案。】**

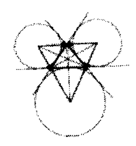
这才是哲学的真正的或元始的开端——一个对“惊异”本身产生惊异、对“追问”本身加以追问的开端——由此跨入哲学的圣殿，窥见存在的堂奥。

第六十章

综上所述，已知**自然存在或一切存在者一概统一于存在性的演化**，正是这同一存在性的演运才造成了“质料”或“质态”的分化，才造成了“本体论意义上的存在”之落实，也才造成了“存在之所以存在”或“从存在到存在的对象”之实现。

而且，基于对此项存在性的系统证明，“存在”无论以何种质态存在，即无论以此岸之“对象”（即巴门尼德的“非存在”范畴）或彼岸之“非对象”（即巴门尼德的“存在”范畴）的状态存在，都无碍于将它们**一概併入总体存在**来加以讨论，这种情形，颇像门捷列夫编排化学元素周期表时毋庸在乎若干元素的缺档一样。即是说，当我们从“作为对象的存在”之中探求“前对象的存在”或“非对象的存在”时，毋庸顾虑“形而上学的禁闭”所造成的武断之局。【因为“形而上”式的观念封闭和主观武断本身就是衍化为弱存者或依存系统的存在方式之规定】

再之，既然**逻辑的展开**与**存在的展开**受同一存在性的制约，即存在性的演运使存在在不同层次上以不同的质态重演，则“逻辑中的存在”与“非逻辑的存在”就成为**既可以区分又可以重合**的存在，进而**逻辑本身的层次化运动也就会以并不与非逻辑的存在相矛盾的形态展开**，从而令精神存在无须勾销非精神存在亦可达成自身的豁然明朗，再不必像黑格尔那样把“存在”与“真理”永远套死在逻辑的格式中搅混。【至于完全看不见精神本身



的“虚存规定性”(即呈现为“主观唯心状态”的那种客观规定性)的哲学，就像隔着玻璃乱撞而又不能将玻璃纳入视界的苍蝇那样失掉了前途。因此，自康德以降，严肃的哲学家宁可匍匐在貌似“透明”的“心灵实体”(笛卡尔语)上琢磨，也不肯贸然碰壁了。然而，这只能算是在先前那个阻挡物的垂直平面上跳滑步舞，却不能标榜为一条出路。】

总之，存在性使**物质的规定性与逻辑的规定性同一，使作为物的规定性与作为人的规定性同一**，从而足以成就**符合逻辑的自然哲学、符合自然的精神哲学**以及**既符合自然弱演又符合精神舒展的社会哲学**之统一。【如果说“人类”是自然物演序列的后衍形态，如果说“精神”是自然弱化动势的属性代偿，则“社会”就不可能不是自然结构进化的延续产物。而且，正是基于从无机到有机的实体生物化(体质)进程，以及从感应到感知的属性精神化(智质)进程，生物生存性状的社会化耦合进程才能在自然结构化的固有轨迹上继续运行(从体质性状的分化耦合形态发展到智质性状的残化整合结构)。既往的认识论之所以与本体论完全断裂，就在于它根本找不到物质存在与精神存在的代偿演运脉络，结果不免导致整个认识论的基本问题都必须复审(卷二题旨)；同样，既往的社会学之所以与自然学完全断裂，就在于它根本找不到自然存在与社会存在的物演动进环节，结果不免导致整个社会学的基本概念都必须重铸(卷三题旨)。】

卷二　精神哲学论

——精神哲学的感应属性增益原理

第六十一章

所谓“**哲学**”无非就是对**精神存在**或**精神现象**的总结。

【一般认为，哲学作为“宇宙观”或“世界观”一定是包罗万象的，这实在是大错特错了。因为，从根源上讲，哲学正是要将一切知识所“包罗”的“**万象**”还原为精神之“**单相**”或“**单元**”，甚至不无理由地被许多最富头脑的哲学家认为是**唯一可以言说的存在单元**。也就是说，哲学首先遭遇到这样一重难关：你能否超越于精神之外去探寻存在？倘若不能，难道你面临的**第一道存在**(甚或是**唯一的存在**)不就是作为**存在统摄者**的精神存在吗？由于精神和感知的这种暗箱封闭性，我们一时尚无法直接探讨这个精神世界内的种种“幻象”是如何形成的，所以才只好在本书卷一中**事先建构**一个“递弱代偿原理”的逻辑模型，以便能够**先行说明精神存在本身可能是一种怎样的存在**，从而使精神现象的内部解析有了一个得以依托的基础。实际上，波普尔的“世界 3”、黑格尔的“绝对精神”、笛卡尔的“心灵实体”以及柏拉图的“理念”等等都是指这个**孤自存在的单元**，但是由于他们不能讲清它的**来龙、去脉及其流程规定**，所以才造成其理论系统的轻飘无根和矛盾百出。】

因为即使我们只是在讨论具体的“某物”， 那**某物**也早已是**现象在精神中的某物**了。即是说，“物的存在”或“非精神的存在”是不可直接指谓的存在，凡指谓为“存在”的存在均不免当即呈现为“观念中的存在”，是谓“**形而上学的禁闭**”。

有鉴于此，我们其实并没有资格讨论存在，至少没有资格讨论“精神本体”以外的存在，除非你能够证明，你的精神观照就在于**指谓他在**而全然不在于**维系自存**。然而，这不啻于说，“精神”是一个没有任何自身规定性的**绝对的虚无**，因为即使精神只是一面镜子，那镜子是黄色的铜镜抑或是无色的玻璃镜，是平镜抑或是凹凸镜，其中被反映物的影像仍会因镜子的不同而不同；照相使立体变成了平面；洛克式的“白板”又使白色的描摹了无痕迹可显；总之，**你只要不是“无”，你就不能无条件、无规定地接受外来的影响**。若然，则你所说的“存在”究竟是“你的存在”还是“存在的存在”，立刻成了一个令人茫然的问题。

所以，笛卡尔小心翼翼地求证“存在”，只能得出“我思故我在”（cogito ergo sum）这个哲学史上唯一有效的“形而上之存在”的证明。也所以，一切有关自然哲学的本体论的探讨从此转化为精神哲学的认识论的问题，而且，更有甚者，这个“认识论”的问题竟成为不知道要去“认识什么”的问题。

可见，精神哲学并不仅仅是一个单纯的有关认识论的学问。

换言之，与其说“**形而上学”是一种学问**，毋宁说“**形而上”是一种存在方式或存在质态**。

关键在于，正是这种存在质态规定着**存在**被“统觉”（在康德之意义上借用该词项）为**存在的样态**，从而使“形而上学中的存在”问题转化为针对“形而上”本身——即精神存在或精神现象——**为何**（Why）存在以及**如何**（How）存在的问题。

故，精神哲学的**第一质疑**或**形而上学前的潜在疑**问应该是：**作为形而上质态的存在者何以必须通过指谓存在来实现存在？**

第六十二章

上述问题在未答之前业已提示：

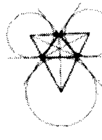
A.“指谓存在”纯属**客观的**产物和过程，因为指谓者或感知者正是作

为**追随存在的存在者**才必须通过有所指谓或有所感知以**实现自存**；

B.“指谓存在”纯属**主观的**产物和过程，因为指谓者或感知者正是出于**自身质态的规定性**才必须通过指谓性状或感知禀赋以**响应他存**；

C. 由此形成这样一种**佯谬**：借以指谓存在的“精神本体”及其“感知内涵”**既是纯粹客观的又是纯粹主观的**。

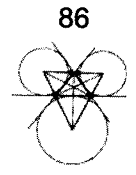
换句话说，A 项涉及感知主体（或感应质态）的**非感知性衍存**之本质，已在本书第一卷中予以阐述。B 项涉及感知主体如何以**性状化的感知规定**（**或质态化的感应属性**）在自性禁闭中实现主体自存；C 项涉及感知主体如何以**非感知性衍存之本质**以及**自性禁闭之感知规定**的联动方式与客体沟通，从而达成二元样态的自然通存；B、C 两项乃是本卷拟予讨论的主题。【再换一个表述方式，即是问：如果世界不是一个或一系整体存在（笛卡尔称其为“二元性”），那么，精神存在或观念本体如何使自身得以**载体化的存在**？（注：所谓“载体化”的存在，是指精神必须有肉体作载体、观念必须有对象作载体的那种存在。）反之，如果世界是一个或一系整体存在（黑格尔称其为“总体性”），那么，精神存在或观念本体又如何**使自身融合到载体中**或**使载体融合到自身中**呢？（注：所谓“融合到”的状态，是指精神必须与肉体相适配、观念必须与对象相照应的那种状态。）很明显，全部的麻烦可以归结为这样一问：存在为什么必须呈现为**并列的外在或外在的并存**，以及存在又如何使之成全为**并列的共在或共在的并存**？这就是精神哲学的根本题旨——一个迄今得不到解决、故而令一切哲学都不免陷于胡缠的题旨。而之所以如此，可能恰恰是由于此前的哲人们总是习惯于**横向并列地**、或**瞬时共在**地处理上述问题，却不曾想到那“被感知的存在”其实正是“感知性存在”的**前体派生者**，即**认知主体与其对象的关系首先是一个纵向规定的关系或一脉衍存的关系，其次才可以涉及它们之间的横向规定关系或二元并存关系。**】



第六十三章

笛卡尔的睿智之处在于他将精神（即 cogito “我思”）首先视为是一种“在”，笛卡尔的无奈之处在于他用以证明“在”的根据又只有这个“我思”本身（即“在”仅指“cogito”在）。前者使精神成为纯客体，后者使精神成为纯主体，这就是令精神呈现为主客无分的佯谬存态之原因。

然而，如何才能够**超然于精神之外或精神之上**来把握和俯瞰**一切存在**呢？



此一尝试由来久矣。早在古希腊爱利亚学派诞生之初，巴门尼德就曾借正义女神之口指出了三条“认识之路”，恰好与上章之 A、B、C 三种情形遥相呼应：

第一条路是：“存在者存在，它不可能不存在”；可注释如下：无论感知是否能够认识存在，存在自必存在；或者说，不是认识了存在才有存在，而是有了存在才需要确证认识。不过此刻所谓的“存在”**不以认识为前提**，因而只是一个**武断**。

第二条路是：“存在者不存在，非存在必然存在”；可注释如下：无论存在是否存在，感知造就了唯一的存在表象，如果把这种意识化了的表象视为非存在，则非存在才是可证明的存在。不过这里所谓的“非存在”**仅以认识为前提，却没有对“认识”本身加以认识**，即尚缺乏充分的理由判定“非存在”本身的性质以及它与“存在”的异同，因而**也是一个武断**。

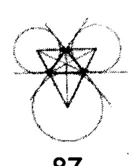
第三条路是：“存在和非存在同一又不同一”。可注释如下：既然存在与非存在可能都存在着，且相互关联而又不能被统合为一种东西，则舍此没有其他出路。不过这条出路**以上述两项武断为前提**，因而不免仍是一个武断，而且是建立在**武断之上的武断**。

结果，只能给人这样一种印象：巴门尼德认定第一条路是“真理之路”，却无“**理**”可言（“理”指派生于感知的**逻辑**）；认定第二条路是“意见之

路”，却无“**真**”可言（“真”指与感知无关的**本在**）；认定第三条路是由于普通人的理智“误入歧途”所致，但却似乎是唯一既含“**真**”又含“**理**”的认知法门（只是“真”与“理”的**关系**无法得到证明）。

如此尴尬的局面，岂不令哲学无地自容？

曾几何时，正义女神的启示竟成为数千年来哲学状态的谶言。【有史为证：唯物主义在第一条路上目不斜视地挺进（它的典型代表主要在哲学史的初期阶段，大致以古希腊的自然哲学时代为鼎盛期，而以培根、洛克、费尔巴哈等为尾声）；唯心主义在第二条路上小心谨慎地求证（它的典型代表主要在哲学史的中期阶段，大约可从毕达哥拉斯和柏拉图算起直到贝克莱为止）；大凡想弥合对立两派者则只好在第三条路上蹒跚举步（它的典型代表主要在哲学史的近期，大约始于笛卡尔，历经休谟、康德、黑格尔、至逻辑实证论及存在主义为讫）。一望而知，这三条路恰恰反映着精神存在的自性封闭状态，以及为打破这种自闭而寻求出路的徒劳无功。】



第六十四章

实际上，哲学历来未能摆脱这样一种两难处境：**不知“感知”之规定性，则不知“存在”为何物；反过来看，由于感知主体本身也是一种存在物，因而，如果不知“存在”为何物，则对“感知”的规定性又无从谈起。**此乃一切哲学困惑之根源。

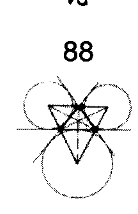
【西方哲学史的发展大体上经历了这样一个过程：

起初是率然追问身外的世界，即“存在的本体”，如古希腊的自然哲学时期；尽管随之也发现了所欲追问的世界总不免折射出追问者自身的精神痕迹，或“理念的背景”，如毕达哥拉斯学派、爱利亚学派、尤其是柏拉图；但终究未曾想到或未曾证明：**对自然本体的设问本身**（即“本体论”）直接就关联着**对精神本体的设问**。

直至公元十七世纪，笛卡尔敏锐地意识到，所谓“外部世界的存在”

总须**被统摄在精神之中**才成为可以指谓的“存在”，从而提出，只有“我思”是唯一可以证明的存在，由此开创了近代“认识论”的先河。不过，从直觉上，笛卡尔又不能否认外部世界的存在，于是，著名的“二元论”就此诞生了。

然而，一系列问题也由此发生：既然“心灵实体”是唯一可以确证的存在，那么，怎么能够又说“物质实体”存在或不存在呢？这岂不是明摆着要为自己认定不能证明的东西予以证明吗？显然，笛卡尔从**怀疑**出发却走入**独断**，合理的推论应该是：精神以外的东西到底存在不存在一概不可知。这便顺理成章地造就了休谟。



既然“**不可知**”，何以又会“**有所知**”？知性——哪怕是“纯粹知性”——这时总该探讨一下了吧，否则，说什么“可知”或“不可知”不是照例也属于一种**新的独断**吗？康德就为此思索到老，并成为继亚里士多德之后着意拷问“知的规定性”的近代第一人，诚然，他的这番努力不可谓业绩不著，但终于还是未能澄清**知的规定性**如何与**在的规定性**统一，反倒更弄出一大堆“二律背反”的麻烦。

至此，必须有人出来收拾这个残局：他**既不能**又跑到“精神”以外去独断地大发议论，**亦不能**全然置精神认知的“对象”于不顾，同时，他**还得设法消解**康德及其前人所提出的知性或理性中的种种**矛盾和混乱**。这可不是一件容易的事情，因此，即便他运用某种穿凿附会的方法，只要能够一举解决如此复杂的一揽子问题，就值得给以大大的喝彩。于是，黑格尔那“辩证的绝对的理念”之光辉一时把人照得眼花缭乱也就不足为怪了。

此后的哲人就是依据这样一部思想史而叹息“哲学终结了”。】

基于此，应该说，黑格尔其实并没有摆脱形而上学的框范，只不过在形而上学内部玩弄了一番机巧、换用了一个别称而已。【也就是说，继笛卡尔、休谟之后，康德虽然致力于寻求“纯粹知性”和“纯粹理性”自身的规定性，却依然无论如何也无法将彼岸的“自在之物”摆渡到此岸的“我思”中来，结果导致对物自体的指谓本身就是一个无意义的或无效的武断；

于是，黑格尔才以逻辑学统领一切存在，即通过被封闭的“绝对精神”来克服形而上学本身暂时无法克服的矛盾，这就是所谓“辩证法”或“辩证逻辑”的原初宗旨。可见，黑格尔的高明之处仅仅在于他比别人更老实更彻底地默认了这种“形而上学的禁闭”，并且毫不僭越地自限于天定的逻辑限局之内探求逻辑自身正、反、合的限局运动之规定，从而通过消解形而上学以外的武断达成对形而上学本身的消解。】

显然，“形而上学的禁闭”其实就是具有“形而上”之属性的存在者不能超脱自身相对性或自身有限性之规定的具体体现和直接证明。【它之所以成为“绝对精神”或“绝对理念”，恰恰是由于处在这种“相对规定的有限格局中”无可自拔的缘故。】

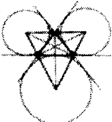
至此再度表明，纵然是内向地“自己追问自己”（即具有“自我意识”）的精神存在，只要还是“存在”，就照例问不得。【即如本书卷一中之所谈：“存在”是一个不可直接涉及的无限语境。参阅第六、七章。】

即是说，精神的本性不是因为它存在着就足以自明，而是同样必须通过对其“存在性”的探讨才可望获得澄清。【至于究竟是存在的有限性导致了精神的有限性，抑或是精神的有限性决定着存在的有限性，才是唯一不问而自明的问题，因为这两种存在在本质上同一：不是同一在黑格尔式的逻辑推论中，而是同一在笛卡尔式的非逻辑元在中。这里所谓的“**元在**”是指，在笛卡尔“我思故我在”的命题中暗含着这样一个武断：只要**我在思想**，哪怕是**尚未想到我在**，“我思”已**固然自在**。换言之，之所以说笛卡尔对存在的证明最初是唯一有效的证明，就在于其中暗含着这样一个**无须证明的非逻辑性武断**。】

而精神的存在性正体现在它那“**非理性的物态素质**”之中——即体现在上述那种“**认识的武断素质**”之中。

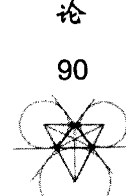
因为只有“在”才是**决然武断**的，一如只有“在”才是**决然自在**的一样。“武断”不过是物的“自在”素质**在精神存在阶段的表达方式**而已。

换句话说，**潜在的武断大抵是一切认识过程的基础**，**而不是认识结果**



的失误。【本文所谓的“武断”与哲学史上常用的“独断”一词在词义上类似，但强调这种“武断”**是不可克服的**，即无论你是“独断论者”抑或是“怀疑论者”，只要你还是一个**认识主体**，你借以抨击对方的“独断性体认”或“怀疑性体认”其实都照样建立在这个**武断认知的基本规定**之上。】

问题在于，对于这个**非逻辑的“武断”本身**，我们却必须**逻辑地证明它**，否则即不能取信于“思”。这正是既往一切哲思不免一概发生悖谬的原因。【其悖谬之处**（1）不在于逻辑不能证明非逻辑**（笛卡尔式的“思”与“在”的证明即属于此）；而在于**（2）单凭逻辑不能证明逻辑本身**（维特根斯坦的“应该沉默”即指本项）；但逻辑中的非逻辑内涵其实已经逻辑化地给出了逻辑的渊源，也就是说，**（3）唯有非逻辑才能够为逻辑的自性规定提供证据**（尽管将此“证据”转化为“逻辑的证明过程”看起来仿佛是逻辑自身的演动形式或演动函项）；因此，如果作出彻底（即“彻于基底”）的批判的话，则可以说，此前所有哲学家的疏浅均表现在他们对**逻辑本身的非逻辑性潜在规定**几无所知，其不同点仅仅在于：笛卡尔对此初有直觉并给出了点睛之证；康德试图予以探察却茫茫然无处置根；于是黑格尔用纯逻辑的辩证形式干脆合并或掩蔽了它；而维特根斯坦又分析证明这种纯逻辑的覆盖全然无效。】

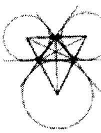


因此，我们不妨对这个“无须证明”甚或“无可证明”的**逻辑中的非逻辑规定**予以证明。【马赫、罗素等人、尤其是维特根斯坦认为，形而上学问题是全然不能获得事实和逻辑证明的“伪命题”或“无意义命题”，维氏甚至轻率地提出，只有从可经验的“原子事实”（或“原子命题”）出发，逻辑的运行才有了可靠的起点，而从这个起点发端是不可能导向纯思辨的形而上学问题的，并断言，只有自然科学才是真命题（见《逻辑哲学论》4. 11）。然而，如果我恰恰从这个起点出发（包括从自然科学所给出的种种“事实”出发）（本书之卷一即是如此，卷二、卷三仍然如此），却从中导出（并力求解决）传统形而上学的全部基本问题，那么，维氏逻辑学的基础和结论（指“7. 对于不能谈的事情就应当沉默”）是否还能够成立呢？

须知，正是身为纯粹科学家的爱因斯坦曾在其《自述》中指出："动摇了以力学作为一切物理学思想的最终基础这一信念的人，正是恩斯特·马赫。……但是我认为，**马赫的唯心主义还不够彻底**。因为它没有正确阐明在思想中，特别是科学思想中本质上是**构造的和思辨的性质**。因此，正是在理论的构造的——**思辨的特征**赤裸裸地表现出来的那些地方，它却指责了理论，比如在原子动力论中就是这样。"（**重点**为本书作者所加）由此可见，那些自认为是科学辩护士的哲学家，其实连科学和哲学最基本的逻辑性质和思维方法都没有搞清。（严格说来，包括自然科学在内的人类所有知识，都只具有**求实的涵义**，而不具有**求真的涵义**，至于"求实"与"求真"的概念差别及其演动形态，详见后文。）】

第六十五章

让我们从所谓的初级感性阶段、即一般以为是"认识过程"得以发生的起点给以简要考察。【注意：**所谓"认识过程"就是"逻辑过程"**，因为"感觉"本身就是一个在感官水平上以及感觉中枢内将种种非图像要素综合处理成感性图像或表象的初级逻辑过程。笛卡尔使用的"观念"一词，就包含着这个**由感觉发生的一瞬间所引发的一切内容**（由"观"到"念"的一切内容），这是十分正确的。至于"观念"后来何以日益远离了感官而显得愈发飘渺起来，已是有待容后讨论的另外一个问题了。】



视觉——它大约占去人类感觉信息量的 70～80%，然而，视觉只是生物生理感光系统（源自于原始无感官生物之光合作用的代谢需要及其趋光性，而原始生物的"趋光"并不是为了"趋求真理"）的一种机能表现，它只在极有限的照度内对 400～700 毫微米之间的光波可感（故谓之"可见光波"）。即是说，凡不在这个波长范围内发光或反光的物体对视觉来说均属不存在，或者，凡不以发光或反光呈现其属性的物体对视觉来说均属不存在，而且物体的基本构成如何影响着它与光线的关系，并不是目力可以直

接探察的事情。再之，**对光的“可感”并不意味着对光的“真感”**，因为把“光”（即“光量子”或某种“能量单位”）感觉为“亮”非但没有澄清“光”是什么，反而令光子的本性在恍恍惚惚的光感中失之尽净。【试想一下，假若让这一束“能量单位”不是作用于视网膜和视中枢，而是作用于其他物体譬如溴化银底片上，则它所产生的理化反应可能反而是使感光者不自觉地变“暗”了。进一步讲，倘若贝克莱追问：何以见得引起“亮”感的东西一定是“光”？你其实已经无法为之提供更进一步的证明了，因为当你数说种种有关“光”或“光子”的特性时，你的根据仍然不外乎是“亮”。可是，“眼见为实”却历来成为检验知识的最可靠的根据，即使是那些以排除主观倾向为基本原则的科学性“实验观察”亦须以“观”为证。如果动辄就提出如下质疑：我们何以会将物体发出或反射光波的单一属性武断为对物体本身的可靠认识？以及，我们何以证明“引起亮感的过程是由于光”的所谓“科学结论”不是一种武断？则“认识过程”在其尚未进行以前就应该休矣。】

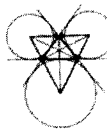
色觉——**世界本无色**，所谓“颜色”不过是可见光谱中不同波长的光波作用于视觉系统的**感觉转换产物**。【混合光产生白色光觉，单一波长的光波只要相差5毫微米，人眼即可产生不同的色觉，故从400～700毫微米之间的光波中大约能变换出150多种不同的“色”，主要为：红（700～610）、橙（610～590）、黄（590～570）、绿（570～500）、青（500～460）、蓝（460～440）、紫（440～400）等七色。至于红和紫以外波长的光线，则陡然成为没有任何“颜色”的“理念之光”了。】

听觉——**世界本无声**，所谓“声音”不过是16～20000赫兹的机械振动**波刺激听器官所引起的“错觉”**。【错就错在这“声音”本身并不能反映出“什么是声音”，反而让听者误以为“声音”即使在耳朵之外也直接是一种客观的音响。而导致此项错误的不仅仅是鼓膜、耳蜗毛细胞和听神经中枢，就连外耳道也参与作祟，致使较小的振频变成很大的声音，却对较高的振频充耳不闻：“根据物理学上的共振原理，一端密封的管道，能对波长比它

大4倍的声波发生最好的共振。人的外耳道平均长度为2.7厘米，它的4倍是10.8厘米，后者与3000赫兹声音的波长（11.4厘米）相仿。因此，人类外耳道的共振频率为3000赫兹左右。由于这种共振因素的存在，当3000赫兹的振动波传到鼓膜时，听力可增加10分贝左右。”（引自《生理学》）】

也就是说，在真实的身外世界中原本并没有艳丽的色彩或悦耳的声音，倘若人类的眼睛和耳朵在构造上起初直接就是光谱仪和振频仪的话，那么，我们现在所看到或听到的世界一定已经是另外一番景象了。可见，“有声有色”只不过是某类自然存在物（如某些动物）为维持其存在而不得不对“异我者类”（即一切依存对象）加以扭曲的**特定感应方式**而已，但对于这些动物来说，把世界武断为“声色迷离”的生存舞台却又是一个讲不得道理的必须。

——再者，纵然我们闭目塞听，以防“上当”，触觉摸索出来的世界照例不过是形状、体积、温度和硬度等有所差异的“感觉要素的集合”（马赫语）而已，且由“感”成“觉”的过程仍然必须借助于武断方能完成，譬如，从铜、岩、铁、钢一直到钻石，各类固体物质的实际硬度差异颇大，但触觉所示几无分别；又如，热是物体内部分子不规则运动释放的一种能，生物的温度觉把它转化为冷或热的感受加以认知，虽然就此感触本身而言不能不说知之确切，然而那被武断为“热”的要素若未接触到皮肤究竟会是一种什么东西，受热者其实连自己已经武断过一遭也毫无觉察。



——氨和吲哚等挥发性混合气体分子作用于鼻腔最上端的淡黄色嗅上皮细胞，于是我们要为不愉快的粪臭味而蹙眉屏息，从嗅觉中我们并不能直接得出气味与分子结构之间关系的结论，但是大凡对人体不利的东西总会被我们体验为不够美妙的刺激，而美与不美纯属主观的武断，犹如苍蝇一定认为上述气息正是美味一样。

——味觉感受器味蕾给出的各种口腹之欲，不过是由酸、甜、苦、咸四种基本味觉相互配合而形成的，它们与产生味感的物质之关系，迄今亦无任何专家能够说得清楚，譬如“酸”味是由溶质中的氢在液体中电离出来

的氢离子亦即质子造成的，那么，其它元素或其它离子是什么味道？或者何以就没有味道？这样的问题显然超出了以“武断为知”的一切感性觉悟的能力范围。

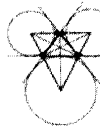
——人类对空间位置和自体运动的感觉来自深藏于内耳的前庭器官，即使闭上眼睛，人体极轻微的倾斜也瞒不过它，然而人类随着地球高速翻转，灵敏的前庭半规管却对此一无感觉，致使人类空活了上百万年还不知道自己脚下的大地竟是一个自行转动的球体。拉开了人类科学史序幕的哥白尼，在很大程度上只不过填补了小小前庭器官的失能，可是如果我们整天都处在对这种天体旋转运动的准确感知之中，恐怕眩晕浑噩的人类——如果他们不肯失之于上述种种先验性武断的话——早就已经不知所终了。

然而，人类用这种变换了物态的感官和感觉照样**有效地**建立了**自己生存所需的识辨系统**，而且对于所有的动物来说，**只有这种扭曲了真实的感觉才能最经济、最和谐地维系生命微弱的存在**，谁又能指责这种不为发现“真理”而设置的感性武断认识方式是生命存在的一种错误呢？【马赫在其《感觉的分析》一书中谈到，“思维经济原则”不仅体现在理性推导的简约化和精练化方面，而且首先体现在对感觉过程和感觉整合的无意识认真上，这是独具慧眼的见解。依我看来，其更深刻的意义在于，这种源自人性或动物性深处的盲目和无知正是一种必要的生存保护机制。试想一下，如果人类经常处在不能确定自身天赋的识辨系统是否可靠的迟疑状态中，将会是一种怎样糟糕的局面！（此处主要指建立在感性和知性基础上的当即行为反应，这是包括人类在内的所有生物借以生存的基本用智方式，理性化的滞后行为反应另当别论。）实际上，“可靠”历来与“求真”无关，因为“求真”（姑不论可能与否）难免使处理对象的过程复杂化，然则一切可靠而敏捷的求生行为潜能想必都会因此而化为乌有。（至于支配着包括“思维经济原则”在内的更具普遍性的自然简约原理，容后再谈。）另外，自波义耳于十七世纪提出“第一性的质”（如物的广延、大小、运动等）和“第二性的质”（如物的颜色、声音、气味等）以来， 许多著名哲人将此视为大有深

意的课题加以探讨，然在我看来，二者其实只有五十步与百步的差别，甚至连五十步与百步的差别也没有，因为从根本上讲，它们都不能证明各自究竟在多大程度上反映了“本真”或在多大程度上未能反映“本真”。说到底，问题不在于**作为对象的客体性质是什么**，而在于**使客体成为对象的性质是什么**，对于这个更关键的课题，既往的哲学却很少问津。】

第六十六章

武断之必要，对于感性认识是如此，对于理性认识亦是如此。【注意：既然“逻辑过程”与“认识过程”同一（可谓之“广义逻辑”），那么，**“理性逻辑”**（可谓之“狭义逻辑”）**作为“感性逻辑”和“知性逻辑”的后发衍生阶段或后衍形态就不可能与之不相适配**。也就是说，理性认识非但不能纠正感性认识的失真，反而一定要把它处理成某种系统性真实或曰“真理系统”方才罢休，**此谓之“广义逻辑自洽”或“广义逻辑融洽”**。这就是在非哲学层面上——即常态生存的一般直观层面或科学理性层面——所必然达成的“实践检验”效应或“实验证明”体系。】



“理智”的武断性以如下形态在不同层次上全面表达出来——

***I*.** 但凡究诘知或知性的根蒂，也就是借助于纯逻辑的推理和思辨方式，譬如问：逻辑运动究竟是按照自身固有的程式自行展开呢？还是通过真空般的感知“孔道”（恩培多克勒语）完全无我地反映着外部世界的运动程式？则究诘者必自陷于哲学上那个永劫不复的泥淖——举凡你能提出来作为证据的东西，正是你应加以证明的东西，或者说，所有你能拿出来的证据本身就是你要证明的对象，**这使得一切证明都落于无效，也使得一切证伪都落于无效**。除非你盲目地事先假定，你所给出的任何东西或证据都是精神源性的，或者都是外物源性的，然则你的所有证据都会立刻有效，而且足以充分自如地互相印证。但是，这样一来，你原本所拟探索的那个最基本的“知与在”的本质及其关系问题就仍然只是一个**武断**。可见哲学

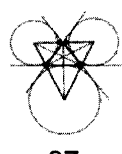
史上的唯物论与唯心论之争在逻辑上纯属无意义，难怪维特根斯坦认为既往的形而上学统统是语言病的产物。【但这并不表明维特根斯坦的哲学议论是完全正确的，也不表明形而上学问题是毫无意义的庸人自扰，反倒应该说，**形而上学成为一门显学**以及**理性用智成为一种必须**都提示，人类的**自然生存形势**及其**感应依存形态**正在逐步趋于**危在**和**伪在**的方向，亦即人类的**求存代偿进度**正在跨入一个**愈来愈精神化的崭新而虚妄的境界**。因此，柏拉图的哲学思考应可视为是人类智质进化的里程碑和自然感应代偿的新阶段，而且，正是基于这一点，才使随后的"休谟陷阱"有了得以发现和化解的内在参照系。尽管这样一来，我们确实堕入了**感知效应越来越失真**以及**纠错频率越来越紧迫**的恶性循环之中也是一件无可奈何的事情。】

II. 但凡借助于逻辑上的归纳法来求知，则获知者之所知注定成为**只能证伪不能证明**的偏见，然后，你还必须用这种以偏概全之知作为验证所知的根据，因此到头来依旧不过是一局彻头彻尾的**武断**罢了。譬如说，此一天鹅是白色的，彼一天鹅也是白色的，于是得出凡天鹅皆为白色之结论。可你毕竟未能一一考察世间所有的天鹅而使之穷尽，因此作为一项证明是无效的。虽然如此，你还是得将上述结论作为有效证明姑且武断地接受下来，否则，你可能陷于永无所知的困境。如果有一天，澳洲的黑天鹅作为有效的证伪项亦被归纳进来，你的所知不免顷刻间崩溃，而且，为了谨慎起见，你最好不要再对天鹅的颜色作什么结论，尽管诸事皆处于这种无知状态又为你的生存所不允许。可见，**归纳法是如此糟糕的武断求知之法：它要么导致误知，要么导致无知**。然而你却不能因此就说，以前的误知还不如今天的无知，因为终究得靠武断的误知才使知者有知。【休谟是一个经验论者，他的"知识源于感觉经验"之说，是对柏拉图的"知识源于理念回忆"之说的纠偏。但他首次发现，从单称判断和特称命题的系列中不可能导出全称判断和普遍命题（一切合规律性的知识、见解以及科学理论均属普遍命题），从而否定了亚里士多德的"归纳是从特殊过渡到一般"的错误结论，也就是我们大家所坚信不疑的"新知来源于积累"的那种错误（是

谓“休谟陷阱”或“休谟问题”），这给康德造成很大震动，促使康德重新思考知识的起源问题，康德后来提出的“先天综合判断”学说实际上就是对柏拉图理念论和休谟不可知论的一次综合，也是为遭到否定的归纳法寻求出路的一次必要而又难免含混的尝试。】

Ⅲ. 但凡借助于逻辑上的演绎法来求知，则获知者之所知注定成为**只能证明不能证伪**的偏见，而且，由于你借以进行推演的根据恰恰来自于有限的归纳，因此看起来似乎成立的证明其实不过是建立在**武断基础上的武断**而已。譬如说，凡天鹅皆是白色的，若澳洲有天鹅，则可得出澳洲的天鹅亦为白色之推论。单从逻辑出发，此项证明成立，然而，对于这项证明的可靠性，你却根本无从求证，即完全没有逻辑上的证伪之余地。因为如果你去实地考察，发现澳洲的天鹅竟有黑种，则作为证伪这已是归纳法的证伪，而不是演绎法的证伪了。除非你借以进行演绎的根据全不与归纳相关，而是来自于所谓纯粹逻辑的公设和推导（假如神学、形而上学、几何学或数学演绎算是如此的话），然则你又不免陷入前述Ⅰ项那个既不能证明也不能证伪的循环论证之窠臼。【基于对休谟问题的深刻理解和对科学史的深入考察，波普尔（K·R·Popper）一反过去那种“观察——理论——再观察”的俗套，提出了“理论——观察——新理论”亦即“猜测——证伪”的知识创新思维模式，并指出一切学识的科学性与其可证伪性相一致，即科学性愈高，可证伪度就愈大（神学、占星术、形而上学以及所有那些以信仰为前提、以归纳为佐证的颠扑不破的学说都一概与科学无缘，是为科学与非科学的分野）。这既是对康德先验综合演绎论的更明快的表述，也是对科学创新起于“猜想”和“假说”这一历史事实的哲学性确认。然而，**倘若非科学是不证即伪的学识，而科学又是凡证皆伪的学识，那么，包括归纳法和演绎法在内的一切人类思想成果，其可靠性或有效性的基点又在哪里呢？**这是波普尔哲学必将面临却无从回答的一个大难题——我们可以把它称作“波普尔悬念”，留待以后解惑。】

如此看来，**不自觉的武断同样是“理性之知”的前提。**



第六十七章

那么，武断之知可否谓之为“知”？或者问得更贴切一些，即**武断之知如何成其为“知”**？

这个问题可以借助于**反证的方法**来求解，即通过抽掉那个潜在的武断基础，看看“认识”的格局还能否达成。

哲学上一般是这样划分的：指谓具体之对象或存在物的学问乃为一般的学问或科学的学问，而对“指谓”本身加以指谓的学问就是哲学或形而上学。前者是在**形而上之中**求知，后者是对**形而上本身**研修；前者表达为指谓存在的存在者与指谓对象（即“感应对象”）的**依存关系**，后者表达为指谓存在的存在者对自身状态（即“感应属性”）的**自我意识**。

然而，这里马上发生了一个悖论——

作为前者，他虽然自以为知道自己所关注的“对象”为何物，但由于他全然不知自己借以关注对象的那个“关注”本身为何物，即不知自身之“**能指**”如何作用于“**所指**”，因而其“所指”究竟为何物到底仍旧是一个疑团；【所以，纵然是身为科学泰斗的爱因斯坦亦不太那么自信，故有斯言：“一切科学，不论自然科学还是心理学，其目的都在于使我们的经验互相协调并将它们纳入逻辑体系。”（引自《相对论的意义》）显然，此处已先有一个必须对“经验”和“逻辑体系”之类的东西加以澄清的问题存在。】

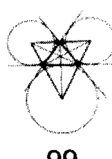
作为后者，他其实根本找不见那个形而上的“能指”本身，一如眼睛看不见眼球自己一样，他所谓的“能指”必是**已经包含着某种“所指”的“能指”**，就像一旦说到“视力”（“能视”）必得借助于某个“所视”才可以将“能视”抽象出来一样。既往那些具体化了的“能指”（如知性、逻辑、精神等等）因此皆已成为“所指”，犹如眼睛一旦看到了“眼球”，那眼球对于“能视者”来说已是摆在解剖台上的“所视”而不是“能视”了。【所以，从柏拉图到贝克莱，举凡企图以究察“能指”来澄清“所指”者，非

但未能说明“能指何以能指”，反而终于连“所指”与“能指”何者真存都一概迷失了。为此，维特根斯坦不无道理地指出，“形而上学的主体”（此处不是指“人、人体或心理学上所说的人的灵魂”《逻辑哲学论》（5.641），而是指“形而上本身”或“能指”）是缺乏真值条件或真值函项的无意义命题或假命题；“命题能表述整个实在，但它们不能表述它们为了能表述实在而必须和实在共有的东西——即逻辑形式”（4.12），因此属于“不可说，而是显示其自己”（5.26）的东西，而“真命题之总和即是全部自然科学”（4.11）。】

结果，我们终于陷入一无所知。【反之，假若爱因斯坦或维特根斯坦不去对那个“潜在的武断”加以质疑，则知者非但无疑于其“知”，通常倒是自以为这个一时所得的“武断之知”就是不容置疑的“真理显现”。】

于是，可以肯定地说：**恰恰是武断才成全了“知”。**

第六十八章



“武断”一词，就其原意而言，是“以无知为知”的称谓。也就是说，**如果从一般概念上推论，则“知”不成立。**【请注意，倘若你以为这只是一种苏格拉底式的诡辩，我建议你仔细重阅前面的各个章节，并切实逐句弄懂弄通，否则下文简直不堪卒读。】

但无可否认的是，人们历来觉得自己确有所“知”，而且，**唯因有“知”，才得以生存。**

若然，则须发一问：所“知”者何？

对于正常人，此问无由发生，因为“所知”是什么，早在所知之中给出。譬如有问：“人是什么？”答曰：“人就是人。”诚然这只是一句无意义的同语反复，即谓语中之所予丝毫也不比主语中之所求多出什么，然而这并不说明答得不对，反而表明问得多余，即**原本就不会有此一问。**【所以，逻辑学的第一法则就是同一律（A＝A），**而同一律无非就是“武断律”，**

或者说，无非就是自为性存在者对自身存在状态的**意识化确认**（或“意识化武断”），它相当于一般物质对其自在存在状态的**无意识确定**（或“无意识武断”），即**与无须为自身之存在发生疑问的自在物**仅以自身之存在就无**意识地确定了存在**（A在＝A在）是出于同样的规定。是故，**确认者**常常不自觉这其间已发生了一个**加以确认**（或“加以武断地确定”）的过程，即“能知”的中介——**由以达成“能知”与“能在”的统一。】**

一旦有所“问”，则表明问者**发生了存在上的动摇**，是为“疑惧”（海德格尔那种“无由而畏，无所为畏”的此在之“畏”即源于此）。譬如有问：“那红色的东西是否可食？”乃是由于问者已面临饿毙之险，倘若意识或逻辑给予的答复是：“那红色的东西（假设为一草莓）既可食又不可食”，则问者危矣。即是说，“问”是出于对自存和他存**皆不能确定**而发，而且首先是由于**自存的不确定性**（或“自存的非武断性”），才相应造成**对他存的有待确定状态**（或“有待武断状态”）；“知”是**对此种不确定状态的一种代偿**，既为代偿，则“知”（即“加以确定”或“加以武断”）的程度自与“疑”（即“失于确定”或“失于武断”）的程度**相当**，是为“致知”。【所以，逻辑学上的其余法则（如矛盾律、排中律、充足理由律等等）本质上**都是同一律发生了迷惘的产物**，或者说都是为了保持同一律之为武断律的**“失稳辅助装置”**。是故，致知者一旦有所知，那“所知”即**还原为**同一律的**确认状态或武断状态**（亦即还原为存在者的存在“确定”状态）——**由以达成“所知”与“能知”的统一。】**

换言之，“存在”即使是相对的存在，也是被存在本身确定的存在，或者说是被存在本身相对确定的存在，是谓“定在”。

相应地，“知”即使是相对的知，也同样是被知者本身确定的知，或者说是被知者之存在本身相对武断的知，是谓“定知”。

于是，认识论或逻辑学上“A＝A”的“定知”就与本体论或存在论上“A在＝A在”的“定在”同一。

可见，“问”是为了求存，“知”是成就求存。“此知”之所以为“知”，

全在于“此在”之所以为“在”。【海德格尔的“此在”与“澄明”就是在这个意义上一并获得其根据，而且“澄明”之属性正表达着“此在”之艰难，以及“此在”其实并不能“守恒于此”的相对性规定。】

也就是说，**“知”并不与“真知”相干，而与“真存”相干**。凡满足了“真存”的“知”即为满足的或武断的“知”，而满足的“知”是无须再去进一步求知的。反过来看，“知”后来之所以又变成了“无知”或变成了“疑问”，乃是由于作为“知者”的“此在”在“知”的一瞬间或基础上**发生了难以为继的衰变**之缘故。【所以，哲人（或一切创新者）严格说来都不是正常人，或者说是正常人从**武断的常态**（即“现实存态”或“此在态”）趋向于**失武断的非常态**（即“递弱存态”或“跃迁态”）的先行者。他们作为**疑问和求知**的代表，其实并不代表真理，而是代表**失存的态势**罢了。】

第六十九章

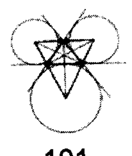
倘若**认识之路**果然基于**武断**，则“真理”之达成就不可能仅与“认识”相关，而应该**更与某种制约着“武断”本身的因素相关**。【从某种意义上讲，哥德尔的不完全性定理就是对这一自然规定或自然制约所给出的逻辑学旁证，或者也可以反过来说，正是这一自然规定或自然制约构成了哥德尔不完全性定理得以发生的深在原因。】

换言之，**使武断得以武断的前提正在于知者自身的存在本质**。

存在使“知”成为“武断”，或使之实现为被赋予了某种**代偿度的规定性**的“武断”；武断使“知者”成为“在者”，或使之实现为被赋予了某种**存在度的规定性**的“在者”。

于是，对“知”之本身，开始有了一个**基本的定义**：即“知者”之所“知”，无非限于“在者”之所“在”。质言之，**知者只能获知与自身之存在程度相关的要素；而且只能以与自身之代偿程度相关的方式求取其知**。

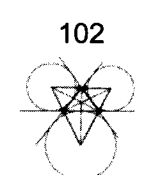
前者显示**知者之被规定的在**规定了**知的范围**或“**所知**”；【基于此，而



不是基于“在逻辑空间中的事实就是世界”〈1.13〉，维特根斯坦用以梳理其“逻辑实证”的“图式论”才能够成立。】

后者显示**知者之被规定的在**规定了**知的方式**或“**能知**”；【基于此，而不是基于个人存在的“纯粹的个别的主观性”，克尔凯郭尔用以对抗笛卡尔的那个反命题“我在故我思”才能够成立。】

一言以蔽之，“所知”与“能知”盖出于知者的**存在规定性**或曰**存在性的度的规定**之制约。【即“非知”对“知”的制约，“非逻辑”对“逻辑”的制约，亦即“存在动势”对“精神演化”的制约，尽管**这个制约要素并不直接呈现于逻辑之中**。（有哥德尔第二定理为证）】



也就是说，“知”不论把自身呈现为“所知”抑或“能知”，都未曾真正显示出**知的规定性**或**知性的本原**。

因此，前章之所述，不是说我们一无所知，而是说我们对“知”本身尚一无所知。苏格拉底曾经自谦地宣称：“我知道我一无所知”，大抵就是在这个意义上提醒人们应该小心**对知的无知**。

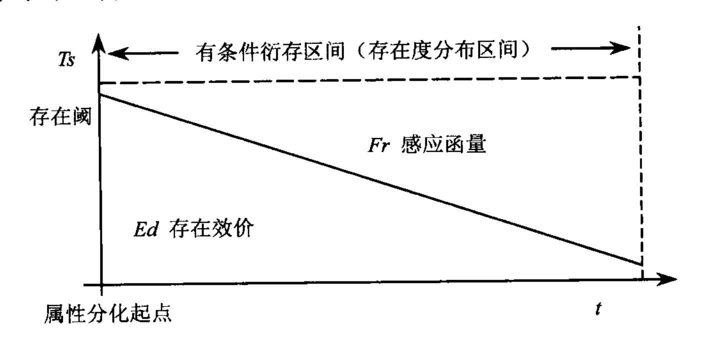
第七十章

之所以说**知性取决于存在性**，乃是由于表达为“**能知**”的**知性**其实表达着“**能在**”的**在性**——即**能知的存在者**在多大的程度上**能在**。【上述所谓的“知性”乃属广义之用，它姑且涵盖“感性、知性和理性”之全体。】

“能在”的程度越大（譬如“自在”之物），**“能知”的程度则越小**；反之，**“能在”的程度越小**（譬如“自为”之物），**“能知”的程度则越大**。因为“能知”无非就是对能在之不足（或曰“存在度之不足”）的一种代偿，而随着这种代偿度之增加（或曰“能知程度之递增”），“所知”相应扩展。

于是，“在者”之“知”，与其存在的性质相当。亦即，**“知的程度”（“感应度”或“感知度”）与“在的程度”（“存在度”或“生存度”）呈反比相关。**

沿用卷一中关于“递弱代偿原理”的图解（参阅第三十四章），可将上述题旨复示于下（亦可称其为“精神坐标”或“真理坐标”）：

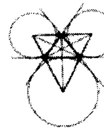


即：$Fr=F(Ed)$

$Ed+Fr=Ts$

这里提示，“知”是一个被规定的**自然演动矢量**，它不仅有一个**下限的规定**——即“知者”自身之存在度的规定；而且有一个**上限的规定**——即“知者”自身之代偿度的规定；然而这正是**知的本原**或**精神存在的气脉**。

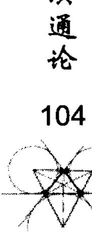
以后的讨论**均从这里出发**并**以此为唯一的根据**：**所知**受**能知**之规定，而**能知**受**能在**之规定。或者反过来说也一样：**所知的程度**表达着**能知的程度**，**能知的程度**表达着**存在的程度**，如此而已。【马克思曾说：“存在决定意识”，几乎一语道破天机。然而不幸的是，他的哲学观尚停滞在对黑格尔学说与费尔巴哈学说胡乱拼凑的层面上，因此，他所谓的“存在”及其被决定的“意识”不免仅限于文明社会历史的肤浅而狭隘的范畴，结果导致连社会历史的成因亦未能深入阐明的终局（参阅卷三）（严格说来，马克思不是一个哲学家，而是一个集经济学和政治学于一体的巨匠，所以把他的学术体系冠以“政治经济学”之名实在是很恰当的，至于用他的眼光看，由配第创立的经济学一开始就是一种“政治算术”，由黑格尔创立的辩证法深藏着某种“革命意识”，则大抵只能表白他的政治情怀，却不能证明经济学或辩证论的学术性格）。不过，“存在决定意识”仍不失为是一句最富于哲学灼见的至理名言，因为在马克思的上述语意中业已暗含着这样的底蕴，即**意识之状态**首先受制于**意识主体的存在状态**或**反应素质**，而不与**意识的**



二元对立格局或反映状态相关，换言之，不是**作为“对象”的存在**决定着意识，而是**作为“主体”的存在**决定着意识，说到底，意识的二元格局和反映状态不过是**意识载体自身的存在状态**的产物而已。问题在于：**怎样才能对其作出哲学性的系统证明？】**

第七十一章

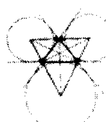
凡有限的存在必属衍动性存在，反过来说也一样，凡属衍动性存在者必是有限的存在者。即是说，任何**有限的存在形式或存在形态**一律不可能作为**存在的元质或绝对的存在**而存在。【如卷一所述，一切所谓的“存在形式”或“存在形态”就其“形式”或“形态”而言，都已经是存在的“属性”了，唯有奇点前的未分化存在才是没有任何属性、亦即连“形式”或“形态”都无从谈起的高“度”存在（指存在度极高以至没有任何属性代偿的那种存在），而由于一切感应或感知都只是**对属性有所感**，故此，对于无属性或前属性的所谓“绝对存在”，才真正是我们没有资格议论的存在。至于感应和感知为什么只能对属性有所感，随后即谈。】



这道理很简单：所谓有限状态就是**具有临界关系的特定状态**，其前向临界面是它的**衍生之源**，其后向临界面是它**代偿转化或失代偿终结的归宿**。精神存在既然如前所述是一种**有限的存在质态或有限存在形态的属性代偿**，则它必有一个**从异己状态向自身状态演化的过程**，这个过程就形成**本体论意义上的精神规定性**，而且，严格地讲，只有在这个基础上才能涉及所谓“本体论意义上的存在规定性或物质规定性”。【注意：我所谓的“前”，一般是指某种特定衍存状态的原始前体；我所谓的“后”，一般是指某种演化派生进程的当下存态；即是说，“发展”只能沿着从“原始前体物态”向“后衍进化产物”的不可逆方向“向后发展”，尽管有时我又不得不照顾到中文的表意习惯而偶或将其说成“向前发展”。诸此讲法及其单向度演动的义理在全书中是一贯的。】

也就是说，不管精神载体如何只能从“精神本体”（此处特指“形而上学的禁闭”）出发才有望追溯到决定着精神存在的存在前因，精神存在终究不能成为“存在的本体”。【所以，在本书卷一的开题性论证中， 我们宁可从“所知”出发而不从“能知”出发，宁可从“所知中间接提示的存在性”出发而不从“所知中直接给出的存在”出发，就是为了避免陷入“从非本体的精神出发去探求作为本体的存在”这样一种悖论之中。至于“存在性”（指对“存在性”这一概念的理性抽象和逻辑处理）何以就可能逃脱或不可能逃脱“精神观照对客观存在的扭曲”，我将在本卷中随后予以答复。】

为了阐明上述说法的意蕴，就得返回到自然哲学的递弱代偿原理上来才好讨论，有必要再次强调的是，这项原理来自于对有限区间内的存在态势及其存在本性进行符合逻辑的现实总结，因而它才在一定程度上具有了可以作为某种演绎根据的根据性。依据递弱代偿原理，任何具体存在者的存在效价或存在度都将不免趋向衰减，从而要求必须有相应程度的属性代偿以维系存续，这个代偿过程即造成物存形态的变迁，并将存在效价不足的本性缺憾逐级放大，由于这一进程不可逆转地长此推演，终于导致属性代偿的形态发展到十分复杂的程度，是为**精神存在的渊源**。



可见，精神现象完全是自然物存演历的一个派生产物，而且它那令人迷茫的**复杂性**恰恰标志着自身作为**终端属性存在**与**自然本原存在**之间日趋背离和日渐遥远的**距离尺度**。

基于此，前述所谓“认知活动的武断形态”原本并不是一个**逻辑运用的问题**，而是在思维逻辑甚至感官感觉尚未发生以前，就已被自然物质的衍存法则贯彻下来的**存在状态的继续**。

第七十二章

最令哲学家们困惑的问题莫过于“精神”与“物质”的二元对立格局，也就是被笛卡尔剥离开来的那个“思”与“在”的二元哲学难题。如前所

述，从精神或物质的任一立场出发，我们非但不能证明这种二元格局是否成立以及如何成立，甚至连处于二元分裂之中的任何一方是否真存都会成为疑问。【所以，贝克莱不知“感知”以外到底有没有物质存在，其情形俨如洛克一旦确认了“外物”就必得勾销感知自身之规定性那样，结果导致英国的经验主义流派随即在休谟那里使认识论走入死胡同；以此为前鉴，德国的理性主义流派相继在康德那里另辟蹊径，却让黑格尔用同样空洞无物的循环论证方法再次将认识论导入绝境，只不过从表面上看他仿佛可以借助于思辨的柔滑在经验的死胡同尽头无休止地兜圈子罢了，但稍加琢磨就会发现，黑格尔解决二元认知结构的手段不外乎是断然勾销作为物质对象一方的存在这样一个老套子；于是，从十九世纪末到二十世纪初， 弗雷格以及罗素等人改用逻辑分析的方法对认识过程中的逻辑结构重新检讨，直到罗素的学生维特根斯坦终于以“请君沉默”的告诫依旧将认识论中的形而上学问题引向断崖为止。】

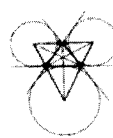
很明显，无论让“二元形势”在逻辑上处于对立状态，抑或使之处于统一状态，都将不免陷入同一个险恶的认识论怪圈。

但若逆向溯源的话，我们会发现这种二元对立的局势早已有之，而且，它从来没有造成**自然“认识”进程**的中断或停滞。【我在卷一中曾暗示，“认识”与“认知”是两个具有代偿相关性的不同概念（“现象”与“表象”亦然）。“认识”是指早在**物理感应阶段**就已发生了的分化物之间的**原始识辨属性**（如粒子或原子之间的电磁感应）；“认知”是指迟至**精神感知阶段**才代偿增益而成的智性动物独具的**终末识辨属性**（如灵长类或人类的思维能力）；换言之，“认识”是**所有分化衍存物统统具备的感应属性**，“认知”只不过是“认识”的**后衍属性代偿产物**和**后衍属性增益状态**而已。同样，“现象”是所有分化衍存物（即依存者）之间统统具备的感应属性耦合媒介，“表象”是“现象”的逻辑扩展形态。具体地说，“精神存在”或“感知能力”的自然发育历经了如下的渐进过程：**感应**（理化阶段）→**感性**（原始低等生物阶段）→**知性**（脊椎动物阶段）→**理性**（人类文明符号化以后）；且在

任一后项之中都无例外的**包含着各前项**，并以全部前项作为自身的**基础和支配项**。】

以原子结构为例，电子的常态存在以感应于质子的核态存在为前提，对电子说来，它以自身先验的负电性来感知并应答质子的正电性，反之，质子亦以其固有的正电性作为被反映者的现象形态来回应电子对自身的“感知”，也就是说，电子亦有类似于“精神”那样的某种缩微化了的认识属性或识别能力。此刻，电子和质子都可能真实的存在着，但各自在发生感应的一瞬间却都不过仅仅“感”到了对方的电荷属性，而且，这种感性过程之所以能够建立起来，端赖于“感者”**必须首先具备自身先验的电荷“感性”或“能知”**，于是归根结蒂**其“所知”也就只能限于自身之感应（属）性规定的范畴**，却又**不能自明这种天限的缘由和边际**。倘若有一个笛卡尔式的聪明电子也对自身提出笛卡尔式的同样质询，那么，当这个聪明反被聪明误的电子照例不可避免地陷入了“究竟是自身的负电荷派生了世界抑或世界就是外部的一个正电荷”等等诸如此类的困惑之中时，我们是不是应该令其暂且撇开对二元演动的循环求证，并协助它先来考察造成这种二元对立态势的更深在的原因，才算找到了一条唯一可行的出路呢？

不难看出，一切人类已知的自然物体都不同程度和不同方式地具有此种**感应属性**或**感知能力**，而且其间显然潜存着某种**自发的演化倾向**以及**统一的自然规定性**。



第七十三章

何谓“**感应属性**”？——让我们就从这里切入主题。

简而言之，所谓“感应属性”，就是指原始物质从存在度最高的无条件自在态滑落到存在度递减的有条件依存态（既往亦笼统地视其为“自在”状态，而实际上此刻已是“自为”状态的起点）的代偿性物理存在方式。【所谓“无条件自在态”（仅在相对的意义上成立），目前姑且可以假定系指宇

宙物理学上的那个连时空属性或广延属性都不具备的“原初奇点”，由于尚无任何分化，故此形成逻辑抽象中最幽远的“在”（此处暗示，所谓“逻辑抽象”或“抽象”可能是某种最原始的规定对其后感应属性代偿的奠基）；所谓“有条件依存态”，目前姑且假定其起点可以从“夸克”或“顶夸克”之类的基本粒子结构分化计起，由于递弱而致分化，故此演成逻辑直观中较切近的“在者”（此处暗示，所谓“逻辑直观”或“直观”可能是某种较晚近的属性对此前感应代偿规定的遮蔽）。】

即是说，自然存在有一个从无条件状态向有条件状态弱化演进的过程，这个条件化的衍存过程也就是自然存在从无结构状态向结构化状态演进的同一过程。所谓“结构化进程”无非就是**各个分化了的存在者对自存条件的确认过程**，而所谓“确认过程”就是**“感应属性”的发展过程**。【此处暗示，一切“感应”或“感知”均以物质分化的属性范畴为对象，也就是说，所谓“属性”、“范畴”、“对象”等等概念可能原本是同一个东西（详论参阅另章）；所以，作为自然分化产物的精神属性，其认知能力无论如何都无法追溯到那个没有任何属性分化的“奇点存在”上去，这个奇点在物理学上就是无可言传的“前宇宙存态”，在哲学上就是无法深究的“始基存在”之深渊（即“无生有”的那个“无”的深渊）。】

总之，一切感应性存在者必是一种有条件的局限存在状态或有限存在形式，在宇宙存在的发生序列上，感应物性的出现正是其前体存在形态（或“奇点”存在）之存在度流失代偿的产物，这使后续的存在者相继进入某种更趋弱化或残化的存在态势之中。所谓“残化”其实就是“弱化”的表达形式之一，即存在者的相对依存性或条件依赖性增加；而所谓“条件”其实就是某种形式的先在性派生（即“时间性存态”）或共在性扶持（即“空间性存态”）；换言之，有限的存在者必然陷于依存状态日趋繁纷的相对存在格局之中。在此形势下，任何有限存在者自需发展出对依存条件的某种**感应能力**或**依存属性**，否则镶嵌在**依存**关系中的**自存**之局根本就无从实现。说到底，“感应”即是相对存在者的依存方式，**此乃感应性得以发生的基础。**

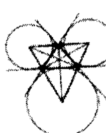
第七十四章

根据上述，我们可以获得这样一个特殊的视角：即**早在亚原子以前的宇宙进程中，作为精神前体的物理感应属性就已经将未来精神存在的基本素质及其表达样态规定下来了。**

针对感应性而言，所谓依存的**条件**就此转化为感应的**对象**或**客体**，而依存者自身亦相应转化为**感知者**的角色或**主体**；反过来看，站在被感应者譬如质子的立场上，则质子亦可自视为是一个**感知主体**， 电子同样不过是其他依存者的**条件载体**或**对象化了的客体**而已。

不过，这里存在着某种有关感应性进位程度的差别，即处于较低存在层次上的残化者，其相互依赖的程度相应偏低，甚至近乎呈现为**彼此对等的简单依存**，由此造成**"感"与"应"之双重步骤在发生上的共时状态和在作用上的同一状态**。

随着存在度递失进程的发展，后继衍存者得以存续的条件相应增加，这种增势同时在两个向度上展开，其一是在垂直方向上，即作为自身派生者的前体存在物构成自身须臾不可离失的纵向依存条件；其二是在水平方向上，即作为自身共在者的同类分化物构成自身片刻无法摆脱的横向依存条件；这就要求感应者必须对日益繁复的诸多依存条件同时加以感应。也就是说，**物存感应性并不是一个静态的属性存在，而是一个动态的演化过程**，如果对这种有所变迁的自然属性同样给出可以定量的表述的话，则**任一存在者的"感应度"必与其"存在度"成反比**。实际上，就人类目前所知，在原子之前和之后的其他所有存在形态或存在物之间都不同程度地呈现出各种形式的感应属性及结构关系，而且这种感应性能随着自然演化进程亦即存在度递弱进程的发展而代偿性地趋于增强。所以，后原子形态的分子化合过程更显出某种多态活跃性；而无视无嗅的高分子病毒或单细胞菌类竟能在茫茫乾坤之间觅得并识别自身赖以繁衍的生物宿主；直至多细



胞动物分化出复杂的感官和能动的体质，这是“感”与“应”的初次分裂；再至自诩为“万物之精魂”的人类发育出赋有大脑新皮层和逻辑思维能力的智质，从而完成了“感”、“知”、“应”的彻底裂变；**此乃感应性演动分化的结果。**

第七十五章

可见，所谓“感应性”，**是一切有条件的存在者对自身存在条件加以“确认”（是为“感”）从而加以“占有”（是为“应”）的必备属性**，从这一点上看，**所有自然存在物的感应规定性在本质上是同一的**，至于各类存在者之间呈现出**感应能度**（即“感应度”）和**感应方式**（即“感应类”）上的巨大差别，恰恰揭示了**自然感应性**（或“感应度”）在**自然存在性**（或“存在度”）趋于递弱的流程中始终如一地**维护存在**的统一规定性。

而且，严格地讲，所谓**“感应方式”的差别**其实仅仅表达着**“感应能度”的代偿量级**，其情形俨如一切自然存在物的**“存在形态”（或“类别”）**其实仅仅表达着它们各自的**“存在能度”（或“程度”）**一样。【譬如，石头（分子存态）与金钱豹（生物存态）这两“类”东西其实并没有质料组分上的差别，他们之间之所以形成了截然不同的类别，全在于处在不同衍存位置上的存在形式或存在形态，其内涵的存在效价和代偿效价有所不同使然。相应的，石头在分子水平上的感应方式与金钱豹在感官水平上的感知方式亦随之大相径庭，这种感应或感知方式的差别同样不与它们之间的外在类别相关，而与它们各自内涵的存在性之构成相关，即它们各自必定采取（或生成）与其存在程度相一致（或相适应）的感应感知方式以求衍存。（请记住，“感知”不过是“感应”的属性增益延展而已，因此在基本概念上仍属“感应”一族；正如“生存”不过是“存在”的衰变存续方式罢了，因此在基本概念上照例亦属“存在”一族。）如果说，金钱豹的感知方式与感知效能远比石头的感应方式与感应效能来的强大和复杂，那只是由于金钱豹的生存方

式与生存效能远比石头的存在方式与存在效能柔弱得多也艰难得多的缘故。】

换句话说，**处在某一存在度层级上的存在者必然采取相应的存在形态以及相应的感应方式**，或者反过来说也一样，即**采取某一特定存在形态和特定感应方式的存在者必然处于某一特定的存在度层次上**，所谓“类型”的分化就是“度量”分化的现象形态，只不过分“度”之间的微妙差别常被人们忽略失察或忽略不计罢了。

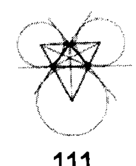
总之，自然界中一切形式的感应性能都不外乎是与感应者自身的存在态势（即“存在度”）相匹配的存在规定性（即“存在性”）之产物，**此乃物质感应现象的自然共性或自然统一性之所在。**

第七十六章

从这个统一的共性出发，**一切感应者的感应性**必有如下三点基本规定：

a. 任何感应者必须**首先是一个具有自身规定性或存在度定位的有条件存在者**，由以造就自身**客观上的感应方式**和**主观上的感应形态**，此乃各类特定的感应属性得以发生或发挥的**原始根据**，是为“**相对存在的感应原理**”；【所谓“感应方式”，是指由感应者自身的特定衍存质态所决定的“能知”类型或内能状态，它是先于感应运作（或经验行为）的主体自身的客观禀赋，即主体在行使主观能动性之前，自身作为一个客体存在物的固有物性或既成属性。所谓“感应形态”，是指感应者自身先验固有的“能知”属性作用于依存客体的认识结果，它是感应过程得以达成的后来行为（或经验实践），所依据的首先是主体自身的内在需要，即主体本身客观赋有的主观性，因此它借以收获的“所知”不是原本意义上的依存“客体”，而只能是折射着它的内需和内能的变态“对象”。】

b. 任何感应者所欲感而应之的那个**感应标的**或**感应成果**无非在于**框定自身存在所需的若许条件**，此乃所有**感应载体**及其**感应性**设定各自**感应对象**及其**对象性**的天然限度，如果作为感应对象的那个**客体**并没有以其全部存



在内涵作为**具有可感性质的对象性要素**，再之，如果具有可感性质的对象性要素在**被感受**的过程中不能不遭到**感应者自身规定性的扭曲和变态**，则**对象**与**对象载体**（即客体）之间就可能存在着某种**不为感者所觉察的差别**，是为**"感应作用的模拟原理"**；【面对同一客体，不同的"能知"类型必然使之现象为不同的对象样式，即同一客体在不同感应方式的观照之下必然呈现出不同的感应形态，是为"对象性"。譬如蝙蝠以超声回波所感知的外部图景，一定与视觉动物借用反光和折光所达成的环境影像全然不同，尽管它们所面对的是同一个世界。也就是说，不同的"能知"禀赋将会抽取同一对象的不同属性作为自身的经验素材，从而恰恰是由于自身的客观赋性，反而偏偏造就了主观化的对象形态。因此，处于二元形势之此岸一方且以观念化为前提的"对象"，自与主体属性尚未加之其上的彼岸单边"客体"本在不可同日而语。】

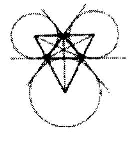
c. 倘若物的感应性能呈现出某种**似乎要突破上述天然限度的递进趋势**，则表明该感应物正在逐步地**趋近于失存**，或者说其存在度正在渐次趋近于极端弱化的境域，因为**感应属性**无非是感应载体的一种**代偿属性**，是为**"感应代偿的增益原理"**。【上述所谓的"天然限度"有两种含义：其一是指感应载体（即主体）自身的依存所需之范围，这是有关对象的量（即信息量）的问题，或者说是有关把客体转化为对象的问题；其二是指感应性能（即主体的能知）本身的感应深度之界限，这是有关对象的质（即信息的含真程度）的问题，或者说是有关把对象还原为客体的问题。所谓"突破"这个天然限度，只对前一种情形有效，而对后一种情形无效。因为它之所以有效于前者，恰恰是由于主体自身的存在度下降从而导致其感应属性增强（即主观性增大），而主观性增大当然只能使对象的客观性（或对象的客体性）越发遭到遮蔽和扭曲，亦即使之越发无效于后者。】

第七十七章

基于 a 项，则任何感应者都必定是"唯物主义"者。即是说，任何感

应者都必须在**自身客观存在或自身作为一种客体存在**的基础上（即自身“存在度”所限定的“自在规定性”上），来建立**自身特定的感应质态或感应性状**（即自身“代偿度”所限定的“自为规定性”）。【这里所谓的“感应质态”和“感应性状”，与卷一五十七章对“质态”和“性状”的诠释同义，亦与前章的“感应方式”同义，所强调的是感应性的**先验物态规定**，或是感应属性的**验前本体规定**。通俗而直观地说，就是指任何物质在发生感应或感知动作之前，必有一个实体性的感应位点或感觉器官事先存在，并由此位点或器官的构造决定其感应或感觉的方式和样态。譬如，细胞对钠钾离子的吐纳感应，是借由细胞膜上的一种特殊质态的蛋白体（谓之“钠钾泵”）及其相应的膜电位（可视为“感应性”）来实现的；再如，动物的视感觉，是借由动物机体头部的一种特殊性状的视器官（谓之“眼睛”）及其相应的光刺激生物电传导（可视为“感知性”或“感应属性”之一种）来实现的。也就是说，任何形式的感应或感知，首先受制于主体自身的质态规定或性状规定，其次才受制于对象彼方的物态规定或物性规定。而且，正是这个“感应质态”（或“感应位点”如钠钾泵）和“感应性状”（或“感觉器官”如眼睛）的进化衍存本身，表达着载体存在度递减及其代偿度相应递增的具体实现，亦即表达着“感应方式”对“感应形态”的具体规定。既往唯物主义的错失在于，他们只关注对象的物质规定性，却忘记了主体自身也是一种客体存在物，因而也具有自己的物质规定性及其相应的感知规定性。而且正是出于主体自身的客观规定性，它才不可能“唯物地反映”对象载体（即客体）的纯粹物性，从而使唯心主义得以在某种程度上成立。】

存在度高者，则感应度偏低，相应地，**其感应性能自然偏于简单**；反之，存在度低者，则感应度偏高，相应地，**其感应性能自然偏于复杂**；有如电子的感应质态全在于它的负电荷或正电感性，而蝙蝠的感知性状又前定于它的超声装置或回波接应。看起来，似乎电子或蝙蝠都是“盲目”的，然而，它们都已满足于各自特有的那种“真知”，而且**知之愈少者愈易满足**，因为这表明**它的“无知”正与它“无需求知”即可稳定存在的本性相吻合**；



再之，**知之愈少者所知愈深**，因为这表明**它的存在位置就处于那个尚未分化故而简约纯真的“本真”之侧**。蝙蝠之所以有一个远较电子感应场为大的超声搜索范围，乃是由于它的生存条件远较电子庞杂和脆弱之故；而蝙蝠对物性感知的真度无疑远不及电子深刻，因为电子本身几乎直接就是物性的本原。可见感应以及感知的性质**首先在于感应者或感知者自身的存在规定性**，暂且**不与感应或感知的对象相干**，或者说，自以为是的（即“武断”的）主观化和表象化了的“感知形态”，其实首先受制于不自觉的固有“感应方式”之规定。这就是康德语焉不详的那个所谓“先验性”（及其“先天纯粹知性”）的**概念本质**及其**自然渊源**。

第七十八章

基于 b 项，则任何感应者都必定是“唯心主义”者。即是说，任何感应者都必须在**自身主观存在的基础上**（或自身“代偿度”所限定的“自为先验性”上）来**建立自身特定的感应形态或感应模式**。【这里所谓的“感应形态”或“感应模式”，就是一切作为感应主体的感应者所“看”到的世界或世界表象，亦即我们确信是独立于我们之外的“事实”。然而，这“事实”和由此诸多事实组成的“世界”却会因**作为主体的物**的不同而不同，也就是说会因**不同主体类型**各自的“心”的不同而不同，这“心”就是前述的那个受自身存在性所规定的“感应方式”或“感知禀赋”，譬如就是电子的负电荷、单细胞的钠钾受体、蝙蝠的超声感受器、高等动物的眼耳鼻舌等感觉器官以及我们人类从“观”（感性）到“念”（理性）的全部精神感知系统。须知人类并不是世间唯一的主体或主体形态，相反，人类这种主体恰恰是从作为他衍存前身的原始主体（也是客体）中增长出来的。所以，“唯”其“心”之不同而令世界异化，这正是唯心主义的深刻之处。但既往唯心主义的错失在于，它从来没有搞懂“心”的根据正源于“物”的本身（而不是物的对象），也从来没有搞懂“心”的性能正源于“物”的流脉（而不

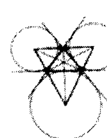
是物的作用），这使得唯物主义恰恰在其蒙昧失察的盲区里给自己留下了一片合理存在的天地。】

诚然，感应者之所以要以感应者的姿态出现，乃是由于它原本就不是一个能够孤立永存的“绝对自在”者，它的存在（或“相对自在”）是以“他在”作为前提条件或并列条件的，为了把必趋分化的“自在”和“他在”**整合成相对稳定的一统存在**或**现实的存在**，感应性才和存在性同一，自在者才向自为者过渡，是故，仅有感应者存在而没有感应的对象存在，自为者及其感应性就没有存在的意义。此乃所谓“模拟感应”的**模拟基础**，亦即是模拟者必须**有所模拟**的二元化规定：**模拟**者，“模于客体”而“拟于主体”之谓也，或“实有所模”而“虚有所拟”之谓也。站在客体一端看是“模拟”，站在主体一端看是“虚拟”；或站在“初拟”（譬如感性）的层次上看是“模拟”，站在“再拟”（譬如理性）的层次上看是“虚拟”。故，用“模拟”一词与用“虚拟”一词**并无本原意义上的差别**，但却**未必没有进位意义上的差别**。

然而，**条件**或**条件载体**并不是直接呈现为**对象全体**的，就像**感应属性**并不等同于**具有感应属性的物体**一样；**感应**既然只是**感应者的一种属性**，则**作为依存条件被加以感应的感应对象**也就同样只是**条件载体的可感属性**，是谓“对象性”。也就是说，**可感属性的集合**就是“对象”，但“对象”并不等于**对象载体的全部**（即并不等于“客体”），有三个方面可能被遗漏或被置换：

（1）．客体的**全部属性**与其**可感属性**的差，即不能为某类主体的感应属性**可感**的那些属性；【如质子除了具有电子**可感**的正电属性而外，还有凭借电子的负电属性（即“电荷感性”）所**不可感**的质量属性、广延属性等被遗漏。】

（2）．客体的**非属性基干**，自然不能为任何主体的感应属性**所感**，因为作为属性之一的感应能力**只能以物的属性为感应要素**；【而那个“非属性基干”可能在任一对象中存在的根据，导源于宇宙物理学对“奇点存在”的



推论。】

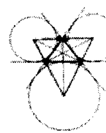
（3）．另外，由于上章所述的“主体感应规定性”有可能将对象的可感属性按自身的规定性加以扭曲和变塑（参阅本卷第六十五、六十六章），所以，即使对那些**可感属性**，感应者也未必就敢于认定为是对象的**客观属性之原样**。因为，所谓“**感应**”，就其作为一个具体过程或具体实现而言，无非是指**主体以自身的感应属性去耦合对象的可感属性**；而所谓“**耦合**”，就其作为一个具体动作或具体结果而言，无非是指**彼此具有内在对应关系的两种或数种属性融化为一种新的产物**。于是，不可避免地，即使主体借助自身的感应属性捕获到了对象的某些**相对应的**可感属性（这种“相对应性”就是**使客体属性变成未被遗漏的可感属性**之原因），那对象的可感属性也早已不是其原本样态的可感属性，而是**被置换为**某种夹杂（或“耦合”）进了主体自身之感应属性的**变态产物**了。【譬如，假若指定“酸分子”是主体，并以自身的酸根作为其感应属性（即“能知”）；指定“碱分子”是客体，并以自身的碱基作为与之相对应的可感属性（即“对象”）；则“酸”感应于“碱”的结果（包括“现象”和“本质”在内的一切主观收获即“所知”），终于只能是“盐”，而不可能是碱或碱的属性（即碱基）本身（至于“现象”和“本质”的差别究竟何在，详见本卷第八十八章）。另外，我们借此也可以更透彻地解开波普尔关于“三个世界”的相互联系之谜：他的“世界 1”其实就是指客体的可感属性的总和；“世界 2”就是指主体的感应属性的质态；“世界 3”就是指对应属性耦合的结果和集成。而他关于“科学证伪进程”的理论，其实就是对主体和客体在自然物演轴上以不同速率衍动所导致的认知耦合变换现象的表观描述。】

质言之，所谓“对象”历来就不成其为一个**完整的存在物**，而是被其依存者**按照自己特有的感应方式予以抽象和虚拟**（即“**属性耦合**”）**的原物变态**，唯因有了这个主观虚拟的中介，各个支离破碎的分化残体（指任何层级的主体与客体）才得以**结构化为一个统一的存在系统**。（至于“主体”和“客体”的层源演化概念，详见本卷第八十七章）因此，在电子“看”

来，它的对象和整个世界只不过是一个正负相抵的电荷，而未必是一个赋有质量和形状的质子或其他什么东西；同样，在蝙蝠“看”来，它一定生存在一个声波激荡的介质环境之中，凡是不能引起超声反射的媒体一概属于蝙蝠哲学的“无”的范畴，虽然那个容蝙蝠于其中的大千世界其实远比蝙蝠感知的表象世界要丰富和完整得多，显然，**这两个世界的虚实形态既密切相关又大不相同**。这就是康德据以猜测的那个所谓“超验性”（及其“彼岸的自在之物”）的**概念本质**及其**自然渊源**。

第七十九章

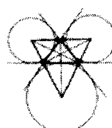
综合a、b两项，可见任何感应者都具有**“唯物”与“唯心”的复合性质**，而且**其唯心的性质恰恰要建立在其唯物性质的基础之上**：一方面，作为感应者的自存以及作为感应对象的他存都是“唯物的”的自然存在者，甚至感应者的**感应性能本身**都是**自然物性演化发展的产物**，并具有“不以感应主体之意志为转移”的先验规定性；另一方面，正是这个被感应者自身的物性所规定的先验感应方式决定着一切感应者的主观感应形态，甚至“唯心地”**虚拟**或**再造**着自身所依存的**存在对象**（譬如原子事实）或**非存在对象**（譬如从原子事实推导出来的作为逻辑函项的后衍“概念”），并将“对象”改塑到连感应者自己亦全然不能自觉“对象已被重塑”的程度。【这里所谓的“存在对象”和“非存在对象”其实都应划归巴门尼德的“非存在”范畴，因为它们都已不是主体的感应属性尚未加于（或耦合）客体的可感属性之前的那个客体原型了。也就是说，巴门尼德所谓的“存在”范畴——我称之为“元在”或“本在”、康德称之为“自在之物”或“物自体”——的确是任何感应者或认知主体永远不可企及的领域，因为我们永远不可能具备、也永远不可能建立一条无属性或非属性的认识通道，相反，我们只能在属性代偿愈益丰化的自然轨道上单向度地运行下去，这就是“不可知论”得以成立的根据。这根据恰好有两个支点：一个是别出“心”裁的“唯



物论”，它确证一切客体（也就是分布在不同层级上的主体）和一切主体（同时也是序列化的客体之一种）都是自然分化的产物；另一个是别出“物”裁地“唯心论”，它确证一切精神存在（也就是递弱代偿的感应属性）和一切对象存在（同样也是序列化的载体属性）都是属性耦合的变态；由于这“二元存在”的不可沟通，使陈旧意义上的不可知论成立。但也恰恰是由于如上的逻辑“裁”定，又使这二元存在归结为“一元存在”或“一系存续”，从而令陈旧意义上的不可知论终于不成立——不成立在对“知”的**基本定义**上：即，过去那种追求对客体本在的“真知”（**求真**之“知”）是根本不可能实现的虚妄假设和彻底误会（它假设主体的感知性能是一条接纳外物的真空管道并由此造成对“知”的误会），反倒是通过属性耦合变态所获得的“假知”（**求实**之“知”）才是唯一现实的“知”的内涵（它确证“知”的定义为主体之感应属性与对象之可感属性的二相耦合体），也才能够真正达成主体与客体之间追求依存的实际效果，那效果就是：**让知者还原为在者**，或者说，**让“我在”还原为“本在”**，亦即**让主体自身借以复归于（耦合于）客体系统中。】**

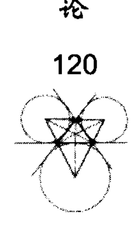
而且，从“感应（属）性”的**自然演化进程上看**，显然**“唯心”的成份或比重始终保持着倾向于增大的势头**，即感应度的扩展或深化非但不能改变感应方式的虚拟性态，反而使感应者一方面越来越远离存在的本原，另一方面又使感应者在自身与其对象之间必须**添加越来越多的虚拟环节**或**虚拟层次**（即“主观环节”或“主观层次”）：从物理基层的“电磁”感应；到化学分子的“受体”络合；再到生物层级的“感官”感觉；直至高级生命的“逻辑”思维；俨然构成了一个**对初级虚拟素材再加以虚拟处理**的感应进位系统或曰“虚拟感应增益”系统。换一个较为直观的表述方式即是：由于感应性的扩张过程正是感应者趋于弱化以及依存条件趋于递增的同一自然代偿过程，这就造成感应者的“感性对象”和“感性容量”逐渐膨胀，在这种似无止境的动态形势下，面对日益增多的“可感的”自存条件如何作出适当而充分的“反应”，就成为横亘在“感”与“应”之间的一个令感

应者无所适从的无形障碍，“知性”或“理性”至此应运而生，它实际上是对**感性模拟素材**给予又一次**理性虚拟整理**的**反应前预备程序**，同时也是感应者自身的存在度近乎于丧失尽净的一种**等价代偿产物**或**增益代偿属性**。【在人类思想史上，经常可以见到如下两种极为有趣的现象：（1）．**在逻辑发生的序列上**，处于逻辑终端的结论性概念一般总比处于逻辑肇端的推论性前提要缥缈得多，也不稳定得多，譬如“神”、“以太”、“燃素”、“奇点”以及种种作为意识形态的“主义”或“论断”等，相对于做出如是判断的前提命题而言，它们通常很快就会被否定、修正或推翻，尽管它们历来都是当时某一文化系统的基础，即呈现为支撑着整个知识系统（精神系统）或观念系统（世界系统）的基础理论。（2）．**在历史发生的序列上**，同样是这种虚无飘渺的逻辑函项概念，越原始者其稳定性越高，有效延续的时间越长（譬如古代的神或上帝）；反之，越晚近者其稳定性越低，遭到证伪的速率越快（譬如近代的科学理论）。这表明，即使对于属性耦合的精神产物来说，它也不能逃脱稳定度递失的宿命规定。而这又与**精神发生学**上的如下现象丝丝相扣：**感应所得的稳定度大于感性所得**（譬如借电磁感应达成的原子结构当然比任何生物结构或生物属性结构稳定得多）；**感性所得的稳定度又大于知性所得**（譬如视觉或听觉等感官感觉表象的稳定程度与本能或动机所主导的知觉表象的游移不定根本就无法相提并论）；**知性所得的稳定度更大于理性所得**（譬如由动物求食本能所规定的求食知识及其求食行为变异一定不会比人类关于食物营养学的学术理论翻新来得频繁）。上述之种种均表明：感应属性的代偿增益进程既表达着**感应载体或感知载体的衍存递弱法则**，也表达着**感应效益或感知效应的代偿衰减趋势**（可参阅卷一第四十一章）。如果将此一定律转化为解答前章关于“波普尔悬念”的话题，则可以这样表述：**世间的一切感应效果和感知成果，包括人类的所有非科学文化和科学知识在内，非但历来不能达成“真知”，而且越来越不能达成“真知”，即是说，属性耦合形态的感应增益放大进程具有越来越背离元在的倾向，尽管它的“求实效应”、也就是它的“代偿有效性”始终都会维持**



在那条标志为存在阈的常量平行线上也罢。这就是波普尔的“证伪主义”学说得以成立的哲学根据和基础论证。（当然，至此只能算是论证的开题而非论证的完结，因为由此还会引出更多的其他问题需要讨论。）】

也就是说，正是**基于 c 项的规定**，才奠定了知性和理性得以发生的基础，从而为属于自然界代偿存在序列之终极一环的“精神存在”煅造出它的核心要素。



第八十章

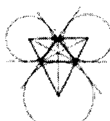
以上讨论是借助于“形而下学”（即科学的）的逻辑方法来求证“形而上学”（即哲学的）的发生学根源，以便揭示“精神存在”——也就是“形而上的虚体存在”的本质。**概括地说，精神存在——就其作为感应属性的演化系统而言——不是超然物外的特殊存在，也不是某一种特殊物质的独具性能，而是普遍物性的自然焕发和因势张扬，是整个宇宙存在平淡而朴实的基本存在方式**。所不同的，仅在于它作为一种普遍的物性居然可以发展到必须自问自身为何物、以及自问亦不知自身为何物的程度，这就是“一般感应（属）性”演化到“精神”或“意识”这个至高自然境界的标志，也是“人类”这种至弱自然物质所特有的所谓“心自有理性所不知的理”（卢梭语）的“理”之所在。

换言之，精神的本质不在于精神与物质是否在横向观照上对立，而在于精神与物质如何在纵向衍存上统一。【作一个不太恰当的比喻：出于存在性的规定，精神与物质的哲学派生关系颇有些像爱因斯坦在其相对论中就能量与质量所给出的物理转换关系，不过，这里有很大的区别，后者表现为物质实体（质量）与物质虚体（能量）之间在存在形态上的等量互换关系，前者表现为物质本性（存在效价）与物质属性（代偿效价）之间在存在性质上的等量消长关系。】

因此，可以认为：所谓“精神存在”或“精神现象”终究依然属于“物

理存在”或“物理现象”的自然范畴，只不过无论如何你都**不能运用一般的物理学方法来处理这个物理对象**，因为你所**能够使用的手段**正是你要**加以处理的对象本身**，也就是说，**你的这个“对象”**恰恰就是**无法使之成为对象的你自己（指“精神自我”）**，从而至少在理论上存在着某种永远不可企及的盲区之险，这就是分析哲学在逻辑极点上所遭遇的“形而上学奇点”，也是逻辑实证论者认定一切形而上学问题概属伪命题的原因。所谓“形而上学的奇点”是指，以这个“点”为边界，所有直观的常识、科学的定律和可经验的存在状态均归无效，此乃逻辑实证论者认为一切知识概属“假说”的原因。亦即恰恰从这一“点”出发，又可以反过来说，凡属自然的或物理的存在不免同样可以被视为是精神形态的存在，停留在这一点上无休止地争论下去既没有意义也没有出路。【注意：恰恰是按照维特根斯坦的逻辑实证论，只要我们能够运用物理学和生物神经生理学等科学方法逐步验证“感应属性的进化发展”（有关生物神经生理机能的进化现象放在本书卷三第一百五十九章中简述），则此种证明在逻辑上就应该是成立的。于是我们便照此行事，并由此引发对经典哲学问题的重新探讨，以免让维氏的虔诚信徒误以为从此没有了形而上学的话题可谈。实际上，那种起始于经验的证明同样不是真理，甚至未必能够达成一时的阶段性正确，反倒可能刚好落入古老的“休谟陷阱”里而不能自拔（回顾第六十六章）。】

所以，目前读者只需记住我已给出的最关键论证：即一切主观意识及其感知程序本身都是客观存在及其自然演运的产物；而一切感知形态及其逻辑函项都是预先被规定下来了的主观存在及其精神演运的产物；由此形成了一个主客之间的“断裂带”，仿佛一束光线穿越空气与水的界面时不免发生光柱断裂式的折射现象那样。不过，正是这个断裂带造就了前述认知形态的武断特征，也就是说，**那个貌似不讲道理的认知武断性其实恰恰是一切“道理”的基础**，既往逻辑学上的那个似乎可以无限延伸因而终归不能成立的“充足理由律”亦同样仅在这个断带上才能获得最后的根据。一句话，**认知过程的武断规定性**无非就是滑动在这个“断带”上的**主观与客**



观、精神与物质的自然衔接方式。【"客观"一词，仅在与"主观"一词相对应时才略具意义，即便如此，就中文的严格字义论之，此词亦难自相融洽，反倒显得十分悖缪，站在以人为主体的立场上，"客"者无从"观"，"观"者自非"客"，且无以借"观"的形式直达于"客"，而只能绕行于"客"的属性之间，并随即使之主观化。故，我用此词，仅仅沿袭其与"主观"一词的对立性，义同"客体"而已。由是亦可见得，处在后衍位相上的主体与客体早已失去了相互感应或感知的对称性（参阅第八十七章）。】

由此引发的下一个诘难是：这种**断裂式的衔接**如何可能达成？也就是说，我们必须为"精神与物质之间的关系"这样一个千载悬案求证出一套合理而又可靠的"奇性定理"或哲学性的"定理模型"。【原则上讲，只有给定了奇点外的边界条件，才有可能达成某种奇性定理，然而由于**形而上学禁闭的不可突破性**，所谓"奇点外的边界条件"着实无从给出，因此我们说即使真能找到这样的定理，它也仅仅是一个**哲学性的定理模型或逻辑模型**（即照例是一个对既往哲学理论予以证伪后的猜想和假说）。在这个意义上，读者可以将本书卷一中论述的"递弱代偿法则"视为"奇点外的存在模型"和"假设的边界条件"。至于这类**精神衍生性的"模型"或"假说"**为什么可能就是"真理"（"求实"意义上的真理）或是"真理的近似"（"失真"意义上的求实），请读者耐心地随我一起追思下去即可了然。】

第八十一章

首先，我们要面临这样一个问题：感应属性（及其演化产物感知属性）为什么不能对**客体的全部属性**发生**可感效应**？再则，感应主体（及其演化产物感知主体）为什么必须将**对象的可感属性**予以**变态感化**？【往深里说，哲学上以及认识论上的一切争议之所以终究不能摆脱**形而上学幽灵**的纠缠，一概出于这个**不显示为问题的问题**之蒙蔽和误导。】

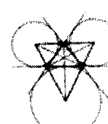
依据上文，如果以下两点得以确认，即：

一、任何**感应者**必定业已是一个**客观存在者**；

二、任何**存在者的感应性**必定业已受到**自然存在的客观规定**；

则，物理学上的**"最小作用原理"**就不可避免地要在一切感应性存在者中间贯彻下去，而且必然要以与物的感应属性有关的特种方式加以贯彻。【数学家欧拉（1707—1783）和莫培都（1698—1759 ）于十八世纪提出该原理时，主要限于对一般力学物理的研究。所谓"最小作用原理"，系指自然万物的运动和结构总是采取某种最简便、最经济的方式。"光线以直线的方式传播就是最小作用原理的一个直观体现，因为直线是最短的路径"；莫培都甚至索性"把'作用'定义为'质量、速度和所经距离的乘积的积分'，并且认为，在孤立系统中这一积分必定取极小值。"（引自《科学的历程》吴国盛 著）然而，**物的一切"作用"其实首先在于保持物的存在及存续，而物的一切"属性"即是物的一切"作用"的相应基础**。也就是说，**在任何存在物的任何一种代偿属性中，上述最小作用原理都是有效的**。其区别仅仅在于，该原理在"力学物理"中和在"感应物性"中势将采取不同的贯彻方式而已（可参阅第六十五章和第六十六章）。】

我们亦可将这个最小作用原理叫做**"简约原理"**。从哲学角度上看，**它的核心**不外乎是将一切可有可无的属性、作用和消耗压缩到最有利于存在——亦即最接近于高存在度的单纯圆满——的原始简约状态；**它的本质**其实就是为了把存在效价的必趋衰落减小到最低限度，或者，把代偿效价的相应递补发挥到最高限度。质言之，"最小作用原理"或"简约原理"首先是一个涉及自然存在性的相对存在原理，或者说是一个涉及自然存在阈的有限代偿原理（请回顾卷一第二十九章）。所以，这项原理不仅适用于物理学和本卷所谈的精神现象学，而且适用于对社会存在的解析（详见卷三）。【试想，倘若人的眼睛直接就是一架色谱仪，或者，耳朵直接就是一台振频仪，甚至味觉和嗅觉也不得不被构造成某种具有仿生功能的原子（含质子和离子）分析仪以及分子分析仪，从而要求人体的整个神经系统和中枢系统必须相应变构为一个远比现代最先进的互联网和超大型电子计算机还要敏捷



高效的信息处理系统，以便我们的感知过程能够达成与外物的直接沟通或原样反映，那么，即纵把人体物能代谢所产生的全部能量都调动出来，使之仅仅用于维持感知系统的运转而置生命的其他组织器官于不顾，恐怕也无法应付上列“官能”之能量需求的万分之一吧。何况，这样一个庞大的系统是否就能够“达成与外物的直接沟通和原样反映”亦实属可疑，按理说，它作为人类感知系统的叠加物，只会加剧对外感知的扭曲和变塑，亦即只会在固有的歪曲之上再叠加以新的干扰，量子物理学家海森伯所发现的“测不准原理”就是一个明证。】

为此，感应过程以及感知过程才表现为那种**有所取舍**和**有所变塑**的主观形态，即是说，感应作用的**主观认知性**正是感应者之**客观存在性**的表达和实现。【早在十四世纪前叶，生于英国苏来郡奥卡姆村的威廉就提出了著名的“思维经济原则”，世称“奥卡姆的剃刀”，他的名言是：“能以较少者完成的事情若以较多者去做即属徒劳”。此后的科学化用智方式进一步证明了这一原则的有效性，例如，牛顿的力学基础方程 F=MA 和爱因斯坦的质能等价方程 $E=mc^2$，都被世人看作是一语道尽宇宙成因的杰作，它决不会因其简明和精练而令人生疑，反倒可以这样认定：精练性是衡量理论正确性的尺度之一，尽管谁也不知道这精练的理论框架是否就是那宇宙本身的框架原型。（注意！这里所说的“正确”并不等于“真理”，而仅表示针对当时衍存情状的代偿举措实际而有效；另外，世事或思想都不免终将趋于复杂化并不等于说简约原则失效了，而仅表示任何“正确”的代偿举措终归无效或终归“不正确”，于是只好再次运用尽可能简约的方式寻求下一步代偿或寻求下一个“正确”；前后之间没有丝毫的矛盾，有疑问的读者可回顾卷一第三十三章和第四十一章。）又，马赫对“思维经济原则”也深表赞赏，他的“感觉要素论”就是对这种有所变塑和有所取舍的感应特征的觉察，只是由于他未能对造成这一结局的感知主观性之原因予以深入探究，才使他那敏锐的哲思反而显得有些怪诞和荒唐。这与他认为一切形而上学的东西都是应该“彻底排除”的“无聊的、无法用经验检查的假定”有关，

不过，他似乎忘记了，如果他所推崇的“科学”终究只能依据“要素化”的感觉经验和“经济化”的思维处理方能建立起来的话，那么，一切科学理论又何尝不是彻头彻尾的“假定”呢？】

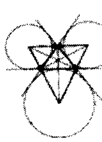
第八十二章

显而易见，全部的问题在于，被“假定化”了的感应过程或认知结局**究竟要达成一个什么效果？**

这就牵涉到“**失位性存在**”的窘迫形势。正如在卷一中所谈的那样，凡一切**属性载体**（此处特指“感应者”）无非是自身存在效价在一定程度上被削弱了的**自失性衍存者**，致使原始自然界从**存在即存在着**的相对自在状态渐次衰变为**存在者如何才能不至于不存在**的相对自为状态，也就是使**无所谓“定位”的一维性存在**分化为“**必须寻求自身立足点**”**的时空态存在者**，是谓“**失位**”。失位者必然“**失稳**”，失稳者唯有通过觅得一个**结构性定位**或**依存性定位**才能暂且自稳下来。然而，对于一个已经弱化了的存在者来说，它所可以指望的“补偿”又只能来自于它自身，犹如一匹陷入沼泽地的驽马虽已十分困苦，却唯因其所处的不利境遇反而更有必要疲马加鞭一样，是谓“**代偿**”。这就要求一切代偿过程非得采取最“省力”亦即最简约的举措不可，足见物理学上的所谓“最小作用原理”其实仍旧是**存在性**的一种规定。即便如此，疲马亦不能免于更疲，也就是说，代偿终不能免于失代偿的无功效结局。

从这个角度来看，所有呈现为各种“作用”（或“功能”）的属性，其实都不过是为了借助于这些作用来纠正自身的失位势态。而所有表达为“属性”（或“特性”）的代偿，包括呆滞的感应属性和神灵般的感知属性在内，无疑也就都成了一种格外沉重的负担。

于是，**如何把这些负担减缩到刚好满足于负担者建立起自己最简捷的“识辨定位系统”**，就成为自然界雕塑自身存在质态的鬼斧神工之所在。



落实到感应属性或感知作用的具体过程上，就呈现为前述种种片面的和失真的形而上学之禁闭情状及非逻辑之武断情状。为此，原子阶段前后**低度代偿**的原始物质（前至亚原子粒子、后至分子等），例如电子，则主要以自身的电磁属性来达成其电荷感应作用，虽然就其感应表观而言，它对“对象”之所感仅限于一个正电荷，亦即由此丢失了对象的有关电磁属性以外的所有其他客体素质，甚至都不“明白”该对象究竟是一个质子、离子还是一个构态庞然的大分子，但它毕竟借以实现了自身的定位性依存，而且其效果可能一点也不比它把对象本体全然生吞活剥下去为差；进一步看，处于**中度代偿**阶段的低等生物（向前可推至单细胞生物乃至纯核糖核酸体生物、向后可延及人类以先的哺乳动物）如蝙蝠者类，尽管其感应能度远较低代偿阶段的非生命物质高超得多，却丝毫不能改变原始感应属性的简约规定性，因此，无论蝙蝠的超声扫描范围较之亚原子粒子的电磁场有了多大程度的扩展，它照例只能以物质反射声波的片面属性来感应世界，不过，恰恰是依据这样一种“错误的”表象，蝙蝠才最为有效地确立了自身在阴冷洞天中的优越地位；推而演之，发生在人类这种属性载体身上的**高度代偿**的“感知”飞跃，其实是从电子到蝙蝠进程的“感应”跃迁的**继续和翻版**，也就是说，**人类在总体上的“感知程度”一定与他的“存在程度”（或“生存形势”）相匹配。**

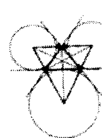
总之，从“万物有知”到“有知万物”，整个知识之流仅仅落实为一脉物演之流，把这个流程反映在逻辑上，最终只能导出一项事实或一句断语：**失真**的感应或感知非但不会使感应者或感知者**失实**，反而是其求实的**首要基础**和**唯一途径**——即，首先凭借简约原则来维护**自身作为存在者的弱化存态**，即求取**自存**（是为“首要基础”）；其次才谈得上通过感应或感知来维系**自身作为分化者的艰难依存**，即有赖**他在**（是为“唯一途径”）。于是，傲视天下的人类终于照例不能逃脱柏拉图所隐喻的黑暗洞穴，虽然唯有他们高擎着智慧的火炬，夸耀着精神的光明。【这既是柏拉图潜藏着欢乐的悲叹，也是众智人隐含着悲哀的欢呼，一切取决于你是祈求生存还是向往真

理；或者更准确地说，正是由于这一切并不取决于你的祈求和向往，反而是你的祈求和向往被某种支配性的暗中力量困扰着，让你误以为只有获得真理方能获准生存，所以你才悲欢无常，也悲欢无着，并将闹哄哄的人类史演成如此一部荒诞剧：大凡追求真理者，犹如夸父追日，不免终成牺牲；大凡庸俗求生者，犹如行尸走肉，反令世道悠长。】

质言之，**具有感应属性的物**和**具有感知属性的人**原本都是**被规定在统一的衍存位相上的盲存者**。

第八十三章

上述所谓的“盲存”，系指物的存在性**决定着**物的感应性，而不是物的感应性**指导着**物的存在性。从表面上看，“知”是“行”的前提，“感”是“应”的向导，然而，知与行、感与应其实是**同一层面上的浅部运作**，本质上谁也不主宰谁，倒是**盲目的存在本身**深在地主导着**貌似澄明的感应过程**，而澄明的感应或感知**反而对此一无察觉或尽可以一无察觉**。



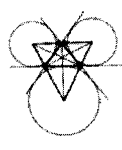
感应者之所以表现为**澄明的盲存**状态，其原因之一仍在于**简约原理**的作祟。且不说**存在性**是决定一切的**存在本性**，故此并不将自己显现为某种鲜明可感的**存在属性**。即使它能够通过一系列属性演化来暗示自己“垂帘统治”的威权，也由于它所施行的“钝化育导”而造成被统治者对其潜隐势力的失察。如果用哲学语言加以阐释的话，即是说，简约化过程必然令感应物的**感应度**在发生代偿性扩张的同时也伴随发生感应属性的**进位性扬弃**，亦即感应样态的**规定性进程**同时就是一个**否定性进程**。所以，蝙蝠获得了超声感应能力，就丧失了粒子物态固有的微观电磁感应性，而后来的动物一旦形成了五官感受器，则不能兼备蝙蝠的超声感应技巧，结果导致人类的知性进化以感性退化为代价，其视不如鹰，嗅不及犬，甚至他的光感频段都有所萎缩，因为据实验观察，身为人类先辈的灵长目动物尚能看见波长比紫外线还短的X光。总之，扩张性的感应代偿一直就未能摆脱“奥

卡姆剃刀”的简约化刮削，难怪理性思维虽然勃发到“感想无涯”的超时空境界，但其逻辑程式的简化状态却一如既往。简言之，正是由于**贯彻在代偿增益态势之中的种种简约化处理**（包括针对“实存”的或“体质性”的“属性硬件”之处理以及针对“虚存”的或“精神性”的“属性软件”之处理），才使一脉相承的所有感应者展示出迥然不同的自存形态，也使**本属同根的高位感应者不能在自身的感知直观中轻易比较出感应进位的前后差异**。【这里需要注明的是，上述有关“否定性进程”的意思并不是说将处于前位的感应机制彻底丢弃，而是指将它埋藏或潜含在后位感应机制的基础层面之下，故此特别选用黑格尔的“扬弃”概念。譬如，高等动物的感觉器官虽然已经具有非常复杂的结构，也已能够感受远比离子或分子更为宏观的对象和场景，但它的基础生理机制仍然建立在单细胞质膜层面的电磁感应上，并由以形成生物电激发、传导和中枢整合的神经反射弧。】

于是，“盲存”与“定在”无异，或者说“澄明的盲存”就是“物性的定在”的质态，而“定在”的内涵就是“确定在某一存在度上的在或在者”，由此引出“位相”的概念。所谓“**位相**”，系指物的**存在性**（存在度、代偿度与存在阈三者之间的内部构成）先于物的**感应寻位方式**而在，亦即**物的失位本身**就是一种**确切的定位或框定的位格——框定在某一确切的存在度和相应的代偿度的衍运位置上，并呈现为特定的物类形态和求存方式**。“位格”是实现在存在度上的具体的位相。换言之，正是“位相”及其“位格”从本质上决定着物的失位存态，而不是物的感应识辨能力成就了物的定位存在。因此，从根本上讲，物的失位存态是不可纠正的，而且恰恰是由于这种纠正的无效性（即“代偿的无效性”），才使感应性代偿不得不无休止地扩展下去。也就是说，**以识辨定位为己任的感应属性其实并不能改善感应载体的失位窘境，它至多不过是失位性存在者表达其位相规定的一种存在方式而已**。

基于此，那种被“假定化”（即“简约化”）了的感应过程或认知结局**所拟达成的效果**已经不言而自明：**它无非是为了让那些必然演成分化失存**

态势的递弱物质，以最有利于其当下苟存的自补方式（“有效代偿”或“有功代偿”的体现），亦即最不利于其长远稳存的自残方式（“无效代偿”或“无功代偿”的体现），在有条件的结构化自然系统中坚持存在下去。【具体到感应或感知效果上说，就是假如简约化的代偿规定有利于求存而不利于求真，则宁可放弃求真；假如代偿化的简约规定有利于衍续而不利于自明，则宁可采取盲存。说到底，聪明灵慧并不是一件好事，它直接标志着聪明者的虚弱和灵慧者的无奈，况且，它非但不能从根本上解决之所以要派生它并不得不借重于它的深在问题，反而只能使固有的麻烦愈发膨胀——所以才有了郑板桥那“难得糊涂”的告诫。而实际上，即使没有这番告诫，我们也一直都糊涂着并将继续糊涂下去，因为归根结底，我们运用智慧所能达成的终极效果终于与糊涂无异。到头来，我们只落得了一个让“糊涂”也分外“难得”的苦果——“难”就难在你已经处于必须聪明起来的境地，或者说，你已经处于必须以聪明的样态来表达糊涂的规定之“位相”。】



第八十四章

“位相”的限定使感应者的**感应识辨能度**固化为某种**感应识辨格式**，“盲存”的制约又使感应者的**感应识辨格式**硬化为某种**感应识辨体系**，这个发展过程就表达为一切感应者的具体**认识程序**或**认知程序**（总称“**逻辑程序**”），这个演化体系就呈现为各类感应者的不同**现象体系**或**表象体系**（总称“**世界体系**”）——也就是显现在感知属性的“自明”或“澄明”介质中的那个仿佛发生过折射式断裂的“**存在系统**”。简而言之，“逻辑程序”**是随着物演进化逐步形成的**，“世界体系”**是随着逻辑代偿渐次丰化的**。

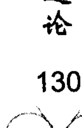
通过**简约化感应程式**的介导所形成的**主观化世界体系**因而一定是十分客观的，它的客观性逼近在如下陈述之中：

a. 简约化的规定本身表明，任何感应程式或认知程序都不是为了达成某种“主观信念”（如“信仰”或“真理”）才得以派生的，换言之，**它之**

所以不能达成客观本真正是由于它自身的客观本真所致；【可见一切“自信”都来源于**盲存或盲存所致的武断**】

b. 主观化的体系本身表明，虽然任何感知中的“世界图景”（如“存在”或“宇宙”）都不是外部事物的原样反映，**但它却最真实地反映了感知者自身的客观位相和依存条件**；【可见“唯物反映论”恰好**颠倒了反映的关系**】

c. 简约化或主观化的实际感应效果表明，由此形成的“观照态世界体系”（相对于“感应”或“认识”而言）和“观念态世界体系”（相对于“感知”或“认知”而言）**一定与客观上的（即“非感认”意义上的）“自然态世界体系”达到最融洽的和谐**。【可见即使是被我们虚拟化了的“世界体系”**也实实在在地就是唯一可以信赖的“存在之反映”**】



于是，相应的结论只能是，感应者在主观认知上的“唯心”状态**恰恰导源于**它作为感应物在客观存在上的“唯物”性质。

所以，我们在本书一开始就说，存在并不直接在“指谓中存在”，而是“指谓中的存在”仅仅表达着指谓者自身的相对存在性，以及如果把它延展开来，还表达着指谓者之所以成为指谓者的“性质上的原委”。【由此可见，所谓“形而上学”其实是对“形而中学”的一种误谈，即是说，精神哲学无非是在进行这样一种自我检讨：它只能涉及被限制在“自身存在形质的规定之中”的有关“学问”，或者是只能将一切可以涉及的东西都无可奈何地统摄在“自身感应属性的自然限定之中”来加以反思的“学问”，是谓“形而中学”。一言以蔽之：“形而上学的禁闭”本身就使“形而上学”成为“形而中学”。】

而上述那个“性质上的原委”，即有关存在性以及由存在性（或存在阈）所设定的“简约化感应原理”， 就是造成前述“断裂式衔接”的契机所在。

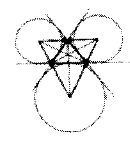
第八十五章

有鉴于此，我们必须对感应或感知中的所谓“世界体系”重新予以审视。因为它既不像**广义上的科学所假定的那样**是纯客观的东西，也不像**内**

省式的哲学所认定的那样是纯主观的东西，而是在它之中正体现着**纯主观的认知表象**怎样被**纯客观的衍存序列**所规定。

这就要求我们不得不对既往惯用的一系列概念给出另外的阐发。

对象——是被主体的感应性或感知性**简约化了的虚拟客体**，是**客体的可感属性的变态集合**，也是**客体被引出到主体中或主体被引入到客体中**的仅有**依据**。由于这种“依据”有可能只是某些深在的超验的真正根据的**向导性联带媒介**（或曰“**属性耦合媒介**”），所以感知中和逻辑中的一切“根据”暂时都暗含着不足为凭之嫌。直到感应者的存在度下降到某一相应的代偿度增量上，从而使对象的对象性亦随之延展到该深在根据的位点或程度上为止。即纵如此，对象本身仍不能明示其可根据性或确定性，因为感知者并不能由以获悉对象性进一步延展的后果，此乃认知的不确定性或武断性无论如何都无法消除的原因之一。【维特根斯坦晚年探讨的“确定性”问题与“生活形式”之关系，就是对上述“可根据性”与“感应者的存在性状态”之间关系的隐约直觉。】



显然，全部的问题在于，“对象”是如何被“对”成为“象”的，即必须考察对象与主体之间相互作用的基本原理。实际上，“对”只能是指主、客体之间的可耦合属性的“对接”，而“象”亦无非是指主体凭借自身之感应属性“抽取”对象的可感属性、并进而将其耦合化地处理成“象”的逻辑过程。由此提示：

a.“抽象”之举决不是单纯发生在**理性对感性表象的处理阶段**的事情，而是**贯穿在整个感应序列的全过程之中**。差别仅仅在于，在物理感应阶段，“抽象”尚停留在有所“抽取”而无以“成象”的水平，但毫无疑问的是，这个**从“抽取物性”到“加工成象”的处理过程**一定发生在能够形成直观表象的感性阶段上或感性阶段以前；【严格说来，属性的耦合过程直接就是感应或感知的抽象过程，即“抽象”与“属性耦合”是两个可以互换的等价概念，他们之间至多只有进位意义上的差别，即“抽象”不过是“属性耦合”的高分化后衍集合形态罢了。不理解“抽象”就无从理解“感性”（或

"感觉"),而在不理解"感性"的情况下居然大谈"理性的抽象"(或"抽象的理性"),岂能不谬?(另论见于第八十九章)】

b. 只有在**所抽取的物性**业已成为一个**多因素系列**之际,**物性**才有可能被加工处理成**物象**(即"表象"),而且,要把**物性**处理成**物象**必有一个即使不能被意识所觉察的**逻辑程序**先在,这就表明:(1)**从感应到感性**必是一个"感"及其"可感要素"**共同分化扩展的过程**;(2)所谓"逻辑"一定也**发生在能够形成直观表象的感性阶段上或感性阶段以前**;【可见,"逻辑之花"自有一个从"无意识"到"潜意识"再到"显意识"的绽放过程,只在"显意识"之中摘取和欣赏它的芬芳,不免使"逻辑学"成为无本之木,这是既往的逻辑学迄今未能完整而统一地揭示出逻辑的本性及其运动规律之原因所在。(详见第九十四章前后的系统论述)】

c. 可见,"对象"**最初并不是**后来那种捉摸不定的物象式的东西,而**直接就是可以称之为"对应物"(更确切地说是"对应物性")的东西**,这一方面表明对象的本原必是物质性的,但另一方面也表明从一开始对象(或"对应物性")就已经不再是本原意义上的、完整无遗的物自体了;【所以,"彼岸"的概念成立。但它既不是成立在"不可知论"的意义上,因为"现象之知"恰恰是建立在"彼岸存在"这个"半壁"基础之上的;也不是成立在"本质远隔"的意义上,因为"本质之知"反而是进一步扩展到"此岸属性"之中的产物(详见第八十八章)。】

换言之,当**主体的感应性**将**客体的对象性**实现为某种**非客观的可感知要素**时,贯穿在感应属性中的最小作用原理实际上已使本原意义上的"客体"悄然隐退,而使简约化了的"对象"冒充顶替上来。然而,正是这种经过主观省略和改塑的"对象"**成为主体与客体之间最有效的联络中介**,也就是说,**认知的虚拟化或对象化过程是达成认知的唯一方式。**

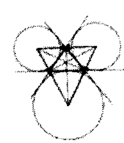
于是,"对象"或"对象的总和"就成了感应者或感知者的"世界体系",而实际上这个"世界体系"原本可能并不是这种对象化或表象化的平面存在系统,因为感应者或感知者之所以要把客体对象化,乃是由于客观的存

在系统如果一一被原样感知，则主体就不成其为该客观存在系统中的一个客体，也不堪成为如此重负的存在者。因此，**对象后面必定有一个使对象凸显为对象的支撑架构，也就是使主体自身客体化亦即结构化在“有条件的存在系统”中的那个自然体系。**

这就需要对“条件”的词义给以立体解析。

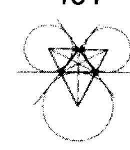
第八十六章

条件——虽然可能是感应主体赖以依存的依存物的整体，但它总是通过对该依存物的某一或某些可感属性发生感应而实现的。由此暗示，其中的非可感属性或非可感“本在”（指存在物的“非属性基干”）实质上构成了**条件的支持或潜在的条件**，即一般所谓的“条件”既可能直接就是感应者当时所依托的**可感的条件要素**，也可能仅仅是对象化了的**条件诱导属性**——即它虽然呈现为条件载体的可感属性，却未必是感应者有求于该项载体的主要依赖要素。但不管怎样讲，主宰着相对依存关系的物的**条件性**（即物的“有条件存在性”及其“属性化代偿态”）终究是一切“客体”得以实现为“对象”的终极原因。所谓“条件诱导属性”，可以视为感应者与被感应者之间的一种**最简约的自然属性耦联接点**，只要**被感应的诱导属性**必然又牵挂着**条件载体的其他非可感条件要素**就行。



这种情形俨如某一动物看见了（即可“感”）草莓的红色折光属性和外形广延属性，随即采而食之（即以其为“条件诱导属性”而“应”之），然而它真正所需依赖的条件要素却是草莓的另外一些当时不可感甚或终究不可感（此处特指感官之“感”）的属性，如其中含有的碳水化合物、蛋白质、维生素和微量元素等等。现实条件的这种区分既是感应性得以简化的基础，也是感知性得以进化的必须，即是说，上述区分暗含着如下可能性：**当某物弱化到所需依赖的条件更趋繁复，以至于单凭简约化的“感性”已不能在可感属性与不可感条件之间作出适当的反应之时，“知性”乃至“理性”**

的代偿即成必然。这是自然界在进行性结构分化的过程中解决分化物依存关系的唯一平衡手段。【此处还提示，"建立在武断基础上的误知"（即"感"）一般并不引发"错误"的行为（即"应"），而只引起与该感应者的"存在形势"（即维特根斯坦所谓的"生活形式"）相一致的反应效果。也就是说，"实践"过程非但不能打破**虚拟感应的统一性**（此乃一般人所谓的"实践是检验真理的唯一标准"之失误所在），反而成为掩蔽**"感"与"应"共享一个虚拟基础**的障眼法（此乃黑格尔所谓的"真理的唯一尺度就是真理"之虚妄所在），结果鼓励武断者**越发自信于其武断**，直至造成该感应者的"存在形势"（即存在度与代偿度之间的固有内在关系）**发生崩溃和跃迁**而不止（此乃我要说的"物演进度是真理得以成立或遭致废弃的唯一根据"之基础所在），是为**"形而上学的不可检验原则"**（即"伪在"情状）与**"形而上存态的代偿递进法则"**（即"危在"情状）之连锁关系。（参阅卷一第二十七章）】



再之，所谓"条件"是相对于依赖物而存在的被依赖物——即从根本上讲，二者都同样是**自然一体存在的分化物**——而依赖物对条件**加以依赖的唯一方式就是感应**。所以，**如果感应者的存在状态是一个演化递进结构的话，那么，条件的存在状态也就自然被排列成一个对应的层级结构**。按照分化程序，这个层级结构只能以倒金字塔形的扇面展开，愈晚近的条件愈庞杂，愈原始的条件愈本质，因为**原始条件必是后续所有条件的条件**。于是，就感应者而言，它的感应性或感知性需要这样建立才最为有效：

a. 对于较切近的条件，**在感受上应保持最大限度的鲜明性和普遍性，且须保持二者之间表面上的统一**，否则，面对诸多依存对象的感应主体就会由于缺乏明确的针对性而使自身的感应过程陷于无所适从的混乱境地；【故此，亚里士多德的形式逻辑虽然看起来不过是一系列至为浅显的同语反复，却最真切地（尽管是不自觉地）揭示了感知性渊源于感应性的演化关系。出于同理，浮浅而平庸的人总是正常而平衡的人，反而是追逐深刻者常常失之于颠三倒四，是为"庸人不自扰"的道理。】

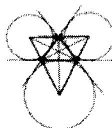
b. 然而，对于较原始的条件，**感应者又应该将其作为感受切近条件的**

媒介条件加以利用，只有这样才能达成感受的普遍性；【故此，一切生物的视觉均建立在各种物体对原始光粒子的激发或反射的基础上，其听觉又以原始波粒子所奠定的万物基本运动形式之一的振动为刺激源，而组成味觉的基本要素之一“酸”亦同样来自于原子核物质中的质子（即氢离子）对味蕾感受器的生理作用等等，由以达成生物感觉的高度效能。值得注意的是，这里暗示着“生物感觉”与“非生物感应”之间的某种很难验证的同源关系。（参阅卷一第四十一章）】

c. 若然，则**由于一般总是将原始条件混淆在切近条件的可感属性之中（或混淆为切近条件的可感属性之一）加以感受，所以对于原始条件本身的感受不免失去鲜明性**；【故此，感性的效能终于暴露出经不起深究的混乱和短视，理智的代偿由以发生，并随之展现出某种深层整理的增益效应。（注意：“深层整理”未必是“深层真理”，所谓“深层”之类的层次之分，是指非感应意义上的自然演化序列，对于已经感应和即将感应的条件或对象而言，它仅仅表现为信息量的增加，而不能理解为新旧信息之间发生了孰“真”孰“假”的质的分别。）值得一提的是，从柏拉图到笛卡尔，哲人们早已发现感觉的不可靠，却一直未能弄清其原因：**即感应性对层次性条件的简化叠加利用原理。**】

可见，**条件的层次性结构决定着感应属性的代偿结构**，反过来看，**感应属性又把层次性条件转化为与感应者的存在形势相适应的对象系统，从而建立起主客交融的依存格局**。不过，主体与客体的具体关系实际上并不完全是相互对等的，它也同样受到代偿性层次结构的规定，正是由于此种层次化的推演，主体才得以从客体中逐渐崭露头角，尔后居然反客为主，尽显风流。

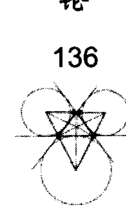
以下就讨论主体与客体的共通本质及其位相关系。



第八十七章

主体与客体——从本原意义上讲，也就是从自然分化的源头考察，以客

体的可感属性为对象的各个分立的客体就是主体，相对于彼客体而言，此客体的可感属性也就是当它被视为主体时的感应属性。即是说，主体本身就是客体的组成部分，当某一分化物作为感应者将另一分化物（也是感应者）变换成对象从而实现自身为主体之时，那个（或那些）被变换为对象的客体又以该主体的镜像式感应属性作为可感属性之素材而同时亦将该主体变换为对象，也就是令该主体立刻还原为客体，是为主体与客体的**原始可换位状态**。【譬如电子与质子、与原子核、甚至与分子的那种简一的电荷对偶关系】



这种可以还原为客体的主体才是主体的根本质态。

后来，随着客体（也就是主体）的继续弱化和分化，作为客体某一部分的衍存者如果还要成为可存在的客体，就必须使自身演变成能与其他日益复杂化的客体相沟通的复杂感应体，而且其自身的复杂程度——包括自身之实物状态亦即“体质状态”的复杂程度和自身之感应状态亦即“精神状态”的复杂程度——必须等于或大于此前纵向演化过程的总体复杂程度。因为，此前所有那些相对简单的存在物都是后衍性存在者须臾不可脱失的存续条件，何况这些后来者还得与跟自己一样怪诞甚至比自己更怪诞的复杂物体相沟通。于是，凡属后来的感应者，势必集如下一系列**“客体性质”**（或“衍存感应泛化律”）于一身，是为**“主体素质”**：

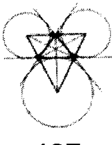
a. 它是从无条件的“在”流离为有条件的“在者”的失位本性的体现者，即它自身直接就是自然分化过程的弱质载体或代偿先行者；【所谓“代偿先行者”，是指由分化速度或分化程度之不同所造成的物类分化或物类差别。（参阅卷一第十七章）】

b. 它自身的分化状态首先要求将它自己造就成某种具有内在感应结构的复合体（指非生命物质），进而要求将它自己造就成某种具有更复杂的内在感应结构的有机体（指被薛定谔定义为违反热力学第二定律的所谓负熵化或高序化的生命物质）；【应当指出，薛氏的说法显然是一个误谈，其实宇宙演运的结构化过程正是能量上的熵增定律在质量上的物态体现，即自

然结构的演化进程表现为结构内能倾向衰减的趋势，且恰好自生命结构开始衰减为负值耗能的代谢状态，从此该项负值随着生物物种和社会结构的同步进化而日渐加剧，由以达成“热寂倾向”与“递弱存续”的自然统一。（参阅卷一第五十三章）即是说，无机结构和生物结构的能量演化关系并不是两个方向相反的动势，而是同一动向的严格承继和一脉顺延。（具体的热力学论证属于另一学术专题，故不赘言。）】

c. 它自身结构的复杂程度必与其前体物类的总体复杂化程度或总体演化复杂度相吻合，建立这种吻合关系的前提是：它的实体分化度或体质分化度（亦即“结构度”）必须等于或大于其前体物态的分化度之和；【譬如，分子的分化度及其结构度必然包含着各组成元素的原子分化结构和亚原子分化结构，而单细胞的分化度及其结构度又必然包含着各分子组份乃至前分子物态的全部分化结构，依此类推。】

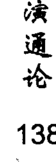
d. 它的外向感应能度必与它本身的内在分化程度及内向感应程度呈正比例地发展，因为它的外向感应能度无非就是它的内向感应结构的延伸；【由此造成进一步的外向化新结构的叠加形成和演动发展，譬如继粒子结构之后（或之上）的原子结构、继原子结构之后（或之上）的分子结构、继分子结构之后（或之上）的单细胞结构、继单细胞之后（或之上）多细胞有机体结构、以及继多细胞有机体之后（或之上）的生物群落社会结构。】



e. 它自身内外的整体感应能度必与其前体物类的总体感应程度相吻合，建立这种吻合关系的前提同样是：它的非精神感应度（连带其后的精神感应度统称“感应度”）或精神感应度（特称“感知度”）必须等于或大于其前体物态的感应度之和。【譬如，单细胞的感应度必然包含着各分子组份乃至前分子物态的微观感应属性，而多细胞有机体的感应能度或感知能度又必然包含着各细胞组份乃至亚细胞物态的全部感应属性，甚至多细胞有机体的感官效能和思维效能直接就是此前所有理化感应效能的集中体现与汇合发挥。】

总之，**整个自然物的分化度或结构度与整个自然界的感应度或感知度**

相一致；而任一存在物的分化度或结构度与该存在者的感应度或感知度相一致。此乃“主体的客体性”与“客体的主体性”的统一关系或演化机制之所在。【综合以上从 a 到 e 之各项，换一个角度，也可以这样概括：宇宙中的信息总量或知识总量是一个给定值，它体现在两个方面，其一、自然界的最大信息量终究不会溢出宇宙物演的限定区间；其二、自然界的最高感应度终究不会超出物态分化的演动极限。（此间意蕴请参照卷一第三十四章和卷二第七十章的坐标示意图来加深理解）】



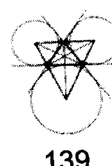
不过，处在后衍位相上的主体相对于它的前位客体而言已成为**不可换位的主体**，即**由于存在位相的不等位性**，或者说，由于后位存在者与前位存在者之间相互依赖程度的不对等性（后位存在者对前位存在者的依赖程度大于前位存在者对后位存在者的依赖程度），从而**造成感应效能的非对称性**，即造成后位感应者的感应效能可以覆盖前位存在者，而前位感应者的感应效能却不能对等地覆盖后位存在者——是为**衍存位相对感应效能的自然制约**，亦即**依存向度对感应向度的具体规定**。【据此可以解决基督教神学上关于“神的位格”的问题：如果主（至高的“主体”）或上帝存在，则他一定只能处于人的衍存位相之后，而不可能成为人的创生者（当然更不可能成为宇宙和自然的创世者），因为人从来未能普遍地瞻仰到神的尊容（即人的感应效能不能对等地覆盖其后位存在者），但据说神却无时无刻不在俯察着人的造孽（即神的感应效能足以覆盖其前位存在者）。另外，据此也可以解决庄子与惠子的那场著名争论：庄、惠相偕游于濠梁之上，庄子不禁赞叹鱼的“出游从容之乐”，当惠子提出“子非鱼安知鱼之乐”这一问题时，庄子的所答“子非我安知我不知鱼之乐”实在只能算是一个机智而空洞的狡辩，因为惠子的问题实际上是在追问感知的效能和界限，而庄子徒然只给出了一个空虚的“我”及其无边界无规定的“我知”，却丝毫没有应答惠子的问题本身。这个问题的答案应该是：“我乃鱼之嗣故知鱼之乐”。注解如下：我处在鱼的感应上位（即后位），因而足以体会鱼的下位（即前位）感应状态，须知我自己曾经就是一条鱼（在物种系统进化的古生代志留纪

前后并且重演于人体胚胎发育的早期阶段），而当我在母腹中作为一条鱼的时候，我没能感受到强烈的苦乐颠簸，这种低感应度的麻木状态就是鱼的“悠然乐怀”之所在，如今我作为更其弱化的人，不得不相应生出更其富厚的心理感应或情愫代偿（参阅本卷第一百零八章及其后有关章节），却自觉尚不如鱼类那般木然无为的无聊稳态为佳，是以生此感叹耳。】

就这样，“**人**”**变成了万物的感应物**，而万物变成了麻木不仁的“现象”——存在一概消失在“现象”之中，“本质”由以成为一个不知是代表着**现象前面的人**抑或是代表着**现象后面的物**的神秘主宰和空洞词项。

第八十八章

现象与本质——现象是对象的元素，或者说，对象是现象的集合，这一点毋庸细说。值得深究的是：就物演感应性的**原始实现形态**而言，现象是**分化依存物单向对应属性的耦合媒介**，其远距离的代偿增益参照系是**表象**（参阅卷一第三十五章及卷二第七十二章）；就物演感知性的**晚近实现形态**而言，现象是**理性化载体多向感知综合的迷惑之源**，其近距离的代偿演动参照系是**本质**（此乃传统哲学的褊狭视野，也是本章拟予重新讨论的重点）。



从上述之后一种意义着眼，可以说，现象是对象的可感属性的观念形态。【不言而喻，凡属观念的东西，都是已遭主观（属）性叠加扭曲过了的东西（回顾第六十五章和第六十六章）。然而，观念会因主观性的叠加层次或扭曲程度之不同而发生一项重要的变化，在理性阶段以前（指感应、感性和知性阶段），它直接就是不自觉的镜内映照；在理性阶段以后，它已是经过理性再次滤清（或滤浊）的反思产物了，是谓“自我意识”。换言之，前者是直观本身，一如镜中的影像；后者是反观之思，一如对镜的观察。（注意：从这里开始，才演化出黑格尔哲学的起点、基础及其对象之全体。）】

之所以说它是观念的东西，乃由于它是那种要追寻对象后面的“本质”、从而必须对感应本身加以感应的进化晚程的产物。因此，一方面，把现象

理解为“天赋观念”的内涵是不对的，但另一方面，如果把现象理解为对象的抛射物也大错而特错，因为所谓“现象”正是主体与客体的某些属性相互耦合（这是它的原始感应规定）、并**将其产物分立于令主体迷惑的“观念”和“对象”之间所发生出来的质疑或质疑载体**（这是它的后衍理性规定）。【所以， 拉姆贝特早在十八世纪就将“现象学”定义为“关于幻觉的理论”；而胡塞尔所谓的“现象学还原法”，其主旨亦不外是要有所“透过”；问题在于，“透”到“纯粹意识”上去是否就意味着“透”到了终极？如果还不及，是否又得去求助于那个漂浮在“现象”上的“存在”？出此万般无奈，才逼迫着海德格尔调头追查“前逻辑”的“此在”，虽然这种凭空指点终于不免一无所获，但海氏本人断不肯承认他的哲学是“存在主义”却着实并非自命清高。】

即是说，“现象”一定是客体的可感属性与主体的感应属性交互作用的结果，而且它虽然是客体与主体都只有通过它才能体现其存在的东西，却同时又是使感知主体足以觉察到某种紊乱或“失对应性”的东西。

所谓“失对应性”是指现象与对象之间时常显露的错动关系，一般正是出于对这种错动关系的感知，导致感知者认定必有某个更本质的东西存在于对象之中。殊不知正是这种“错动关系”造成了“本质”的迷失。【罗素很敏感，曾公然怀疑“本质”一词是个空洞的虚设，他问道：难道“本质”像一个钩子，好让“现象”挂在上面不成？这一问，问出了一个大麻烦：说来荒唐，数千年的哲学史，无非是想要找出“常识”或“现象”后面的“本质”，倘若“本质”无存，哲学岂不是成了自作多情的单思狂？】

由此引出的第一个问题是：假若“本质”的确不在对象之中，则它何以偏要显现在对象之中？

由此引出的第二个问题是：假若“本质”的确在于对象之外，则它如何使之成为“现象”的决定因素？

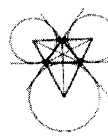
第一个问题的解可以概括为这样一句话：感应属性（即“能知”）唯有通过与可感属性发生耦合（即显现为“所知”），方能使自身获得实现。（参

阅本卷第六十七章）

第二个问题的解亦须从这句话说起：既然达成感知的“现象”只能来自于感应属性与可感属性的耦合，则引起感知状态发生变化的动点不外有主体与客体两者。依据递弱代偿法则，愈晚近的衍存者——此处特指不可换位的感知主体——其稳定度愈低，也就是说，即纵主体与客体各自同时发生不间断的质变，由于主体的动势较强，客体相对静止，因此造成上述错动的主动一方一般主要是主体应该没有什么疑问。也就是说，主体自身之感应属性所发生的某种代偿性跃迁，是造成对象的“对象性”或“现象形态”——即对象属性的可感性或“可耦合性”——发生相应“错动”的原因。

可见，现象与对象之间的“错动”状态，实质上**表达着不可换位的主客体之间各自存在度的差异和各自存变速率的差异，以及由此造成的二元耦合关系的错动。这才是“本质”的渊源或“本质的本质”。**【再回到上述“失对应性”上来讨论，你会觉得它仿佛可以在两个层面上去理解：其一，不是指主体的感应属性与客体的可感属性之间发生了对应关系的错落，而是指经过理性检验或反思后发现对象与主体之间出现了对应关系的错落；其二，就是指主体的感应属性与客体的可感属性之间发生了对应关系的错落，即随着主体存在效价的加速度衰变，其代偿属性相应扩展，致使主、客体之间原先对应的属性耦合过程出现错动并为主体有所觉察。一般说来，既往的哲人们是在前一种蒙蔽状态（指对属性耦合及其动态关系的无知）下诠释失对应性的；但严格说来，那后一种错落或错动才具有**根本的决定性**，它不仅决定着主体感知上的失对应性，而且决定着借以察觉此种失对应性的理性生发基础——即**理性本身得以代偿衍生或增益发展的基础。**】

再之，对象一旦被分割为“现象”与“本质”，则表明感知属性本身已经分化出一系列**感知层次或感知结构**，因为如果要对现象与对象之间的错动给以任何进一步的整理，都不得不在**感知内部的不同层次之间**进行，须知只有凭借“现象”——后来的“本质”其实不过是它的演进转化形态或感知层次进位——才能实现主体与客体的基本联系。【所以，任何能够对“现



象”加以说明的“本质”最终仍得依靠“现象”给以验证，尽管二者之间的距离似乎变得愈来愈遥远、从而使验证过程变得愈来愈困难也罢。也就是说，感知过程是不允许出现断层的，逻辑链条是不允许出现断环的。】

即，随着这种“基本联系”的日益渺茫，作为感应者的感知者在难以为“应”的情况下就需要某些中间环节来接续这种薄弱的联系。到那时，你会发现，表现在**现象与对象之间的错动关系**，实际上反映着**感知结构内部各层次之间的错动机制**。【以同一律为核心的形式逻辑是主体应付前一种错动的规定方式；以对立统一为核心的辩证逻辑是主体应付后一种错动的规定方式（详见后文）。仅在这个基础上——即当主体自身的虚存代偿业已产生出**可供自相观照的层次分化和精神现象**之时——将逻辑学（也就是广义上的“主体性”或“主体感知属性”）视为某种黑格尔式的纯粹理念的“反思”才能够成立。】

第八十九章

感知及感知结构——感知就是感应属性的层次化或结构化产物。因为感应本来是同一个动机（或曰“触机”）的两个方面，即在原始意义上，“感”的瞬间同时就是“应”的实现，“应”的实现同时就是“感”的过程。随着自然存在从“一”到“多”的分化发展，亦即体现为**感应者自身的复杂化**和**感应对象的繁复化**，感应过程已不能通过**一个动机**或**一点触机**完成，于是“感应”渐次裂化为“感”、“知”、“应”，同时又必须对这种裂变反应予以整合，是为“感知”。【不过，一旦言说“感知”，我们其实已经将“应”人为地分割在外了，“应”就此转化为精神中的“意志”、观念中的“实践”和现实中的“行为”。然在自然程序上（即在主观运作的客观规定上），**实践活动**（同时体现着“意志”与“行为”的“应”的总和）依旧不能与**感知活动**相分离——即实践过程就是认知过程，认知过程只能贯穿在实践过程中一并进行——足见**感应同源**的自然规定终究不可背离；而且，从**一点触机**

发展为**系列活动**，还暴露出**物的能动化过程**（“体质”硬件属性）与**物的感知化过程**（“精神”软件属性）亦**存在着某种内在同源联系。**】

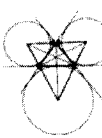
即是说，出于简约原理或曰“代偿阈限”的制约，**感应的一触式完成**与**感知的系列化动作**并不能在原感应载体上直接实现，由此演成**感应属性**与**载体结构**的同步进化规律。这种“**同步演化律**”被如此强硬地一贯到底：

a. 如果感应载体在某一结构代偿阈限的允许范围内尚有继续发展的余地，则从感应到感知的演动**必与感应载体自身的分化和结构化过程相一致**。【譬如，高等动物的感知能力是建立在低等生物的感应能力的一系列基础上的，虽然像胚胎组织或非神经组织那样一些处于较低分化层级上的半原始细胞对营养物质的感应代谢过程尽可以不被高度分化的感觉器官和脑组织所感知。】

b. 如果感知载体进而发展到机体分化和结构化代偿的自然阈限之极致，则该物种感知属性的继续演进就**必须借助于某些体外性状的支持方可实现**。【所以，人类知识上的进步必与其工具上的进步相一致，从这一角度出发，可以而且应该将人类的一切物质生产及其工具分化统统视为自然演化代偿进程的必然继续，即视为有机物质序列之感应性状的自然延伸。（详见卷三）】

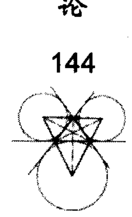
以上所谈仅仅涉及**实存载体**与**虚存属性**之间的结构分化关系。实际上，虚存属性本身（此处特指“感知属性”）亦有其“软件”内部的结构分化，而且，这种“软件结构”才是本章所谓的“感知结构”之内涵。按照衍运进程的先后次序，大致可以借传统上的排列方式非传统地演示如下：

感性层级——如原始单细胞或机体低分化细胞的物质交换和代谢，以及从具有神经网的辐射动物开始、直至具有外向型感受器和高级神经中枢的人类等一切多细胞后生动物的所有感觉经验活动；【意思是说：发生在细胞膜高分子结构上的粒子、离子或分子感应（譬如原始生物的“趋性”反应以至“动趋行为”〈Kinesis〉等），其实就是亚原子电磁感应（以及物理学或量子力学上的其他种种作用力）的代偿性扩展，而发生在“感官—中枢反射”结构上的感性经验无疑又是对“细胞分子学感应”的进一步代偿，



如此一往，以至下列。】

知性层级——如脊椎动物（仅作为代表而不是作为限定范围）之识辨选择行为的全过程，包括应激本能、行为逻辑、后天学习以及造用工具等等；【注意：既往总是倾向于将知性、逻辑、学习行为、造用工具等晚近生物的感知或感应方式视为人类所独有，现已证明决非如此。从演化过程的本质而不是从其现象形态上讲，我尊奉“自然界里没有飞跃”的古老信条，所以，在全书中，我尽量不去人为地划分自然演化的具体界线——或为便于读者理解而仅限于极粗略地划分之——因为至少在目前，这还不是一件可以精确标定的事情。】



理性层级——如人类超感官、超时空的抽象思维逻辑运动。【此处之“抽象”一词仍沿袭既往的狭义概念，即“抽取共相”似乎只是理性思维特有的能力。然而正是由于这种误解才导致“共相”的涵义自柏拉图以来迄今无解。实际上，一切感应或感知过程都是某种抽象过程，或曰“主客体之间对应属性的抽象触媒”过程，故此，一切感知中的表象和一切语言中的实词均是某种“抽象的呈现”，所不同的只是在哪个层级上抽象，或对“抽象素材本身再加以抽象化处理亦即简约化处理”而已。此言虽简，其意已尽，只要读者尚能记得：感应的根本规定就在于“扬弃客体而抽象对象”即可释然。所以，作为对象的“万物”（即“殊相”）皆乃“共相的集合”（即“可感要素的分别抽象与再集合”），柏拉图的困惑其实不是对“共相”本身的困惑，而是对“共相如何在不同的感知代偿层次上演动为具体的殊相”的困惑。】

显然，“感知结构”是个过大的题目，后文中的讨论均可看作是对它的继续阐发。

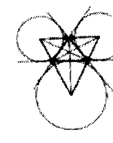
第九十章

感性与直观——感性在最切近处接续着感应性。所不同的是，感应之“感”以“应”为其直接结局（即“感应一体”），而感性之“感”以“直观

表象”为其直接结局（即“感应迟滞”）。

诚然**表象并不限于直观**，它将在不同程度或深度上发展出各种非直观的**辨析关系式**或**理想模型式**的表象（如几何构图或数学坐标等等），因此可以这样看待表象并赋予其在代偿系统中的存在意义：**它是后来一切超“感”性的思维逻辑终究不能摆脱感应性或感知性之统一规定的联系环节和恒久依据**。但表象必须将**感应之点**扩展为**感性之面**（进而还要扩展为**知性和理性之立体**），才能使之形成某种**全景式的图像**，所以，**表象之感**令感应者**面临一个“世界系统”去“应”**，而再也不能像以前那样仅仅**针对一个“外界触点”为“应”**了（即“感应分裂”）。【可见，以**对象**或**理念**形态而存在的“世界体系”**并不像柏拉图所说的那样是恒定不变的存在根据**，恰恰相反，**它也必须从零维的“触点”逐步演变为多维的“体系”**。如果物理学上的逻辑推导所给出的“非理念的前宇宙存在”具有某种“探真”性质的话（这“真”恰好是一片空白或“感知上的虚无”），那么“真存”与“伪在”之间就会呈现为这样一种如影随形般的同步跟进情形：宇宙的起始“分化点”先在于并对应于原始感应中的“外界触点”，而宇宙的膨胀“大系统”又先在于并对应于后衍感知中的“世界体系”（这里提示：宇宙维度的扩张与康德时空的形成之间所具有的某种先于经验〈即“先验”〉并规定着经验〈即“超验”〉的自然对应关系或预定和谐关系）。而且，由于感知载体本身是自然物质的弱化先行者，它的**自变加速度**远远大于对象载体（即“客体”，此处特指感知者的前体存在物）的流变速度，即**感知主体自身反而成为可塑性最大的一项变数**，因此柏拉图的“理念”（也就是某种“表象”）其实一定**越来越不如那个非理念的对应物稳定**，这一点现在很容易证明，譬如，天体运行大致还是哥白尼以前的那样一种状态，可是观念或“理念”中的托勒密体系早已变得面目全非了（这里提示：感知上的“经验”或“理念”的流变发展并不仅仅是感知者**在“认识”上的单方面进展**，而是**感知者自身的“非认识素质”所发生的流变进度的同步指标**）。】

由此不难看出**感性**固有的如下特点：



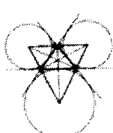
a. 它像物理感应过程一样必然处于感应者与被感应者之间的二元格局之中，也就是说，它必须**有所直面**，尽管一成**直观**即令被观者**为之改观**也罢。因而**感性成像**一定是客体的**对象化摹本**，尽管与此同时**观者自身的物性或属性也一并重叠在这摹本之中**了。【所以，"直观"其实一开始就是"曲观"，只由于这"曲观"乃是被观者之一观本身所"曲"，故不易为观者自觉之，更不易为观者求证之。为此，我们不但可以谅解康德对"先天直观形式"所曾进行的蹩脚论证，而且应该惊叹他以并非是直观薄弱之处的时间和空间作为撬动点，居然能够较系统地揭示"感性直观"甚至"知性纯粹概念"的先验规定性，尽管他在这一点上至少犯了两项错误：一则所谓"先天直观形式"并不限于时间和空间，而是一切直观都无例外地内涵着某种先天禀赋且呈现出某种扭曲形式；二则直观甚至知性并不是纯粹先验的，而是必须在后天的感应属性耦合过程中达成。换言之，像其他所有作为对象而存在的东西一样，时空一定是一种客观属性或客观维度，但它的"客观状态"一定又与"感性直观"（即处在"主观状态"）中的时空维度有所不同，这一点目前已被爱因斯坦给出了旁证。】

b. 由它达成的**直观表象**（或直媒表象）必然远比由后衍知性所达成的**辨析表象**（或分辨表象）以及更后衍理性所达成的**模型表象**（或模式表象）来得稳固，因为，按照递弱衍存法则，即便是虚存属性的演进也**照例不能摆脱愈进愈衰的厄运**。【所以，我们虽然觉得自己总是面对着亘古未移的同一个大千世界（"直观表象"的体现），却又不得不常常改变对其构成关系的理解（"辨析表象"的体现），而且尤以更费神的理论原理翻新得最快（"模型表象"的体现）。这也是有关形而上学的问题特别难以说清的原因之一，因为要想说明形而上学的本原，必须首先揭开那个最为稳固的直观表象之壳，而你借以撬开那个坚壳的用具却恰恰只能是最易折弯的柔弱理性。】

c. 基于上述，感性直观必然是整个感知结构中**最贴近于本真的东西**，尽管那"本真"早在原始感应阶段就已不真。换句话说，感性直观的失真程度一定小于**对感性直观再加以主观处理**的知性和理性产物的失真程度，

尽管就人类而言（更准确地说，是就人类生存度的弱化发展而言），它若不经过知性和理性的再处理，则可能**连上述那种"失真之真"也无从把握**。【不过这里所谓的"本真"仍然是逻辑因果链中的"无本之真"，因为如果追本溯源的话，即便是最原始的基本粒子感应也仅仅是对处于后分化阶段的分化属性有所感应，却到底不能对前分化阶段的无属性存在发生感应。可见本真并不蕴含在某种结果的"前因"之中，而是体现在包括感应发展在内的整个存在序列得以序列化存在的"自因"之中，亦即体现在整个存在序列上任一位点的存在性规定之中。从这一点出发，则"本真"必然与整个感应或感知进程始终保持着等距离的照应（参考第三十四章和第七十章的坐标示意图，相当于代表无属性分化奇点的基干横坐标与代表属性代偿恒量的存在阈平行线之间的等距离运动），即任一感应或感知内涵中的"本真"成份都永远是等量的或等价的，因为那"失真"的感应或感知本身就是"本真"的直系产物和直接体现——这才是贯穿在"盲存的本真"与"感知的失真"之间的通约关系。】

d. 因此，相应地，对于处在狭义感应（广义之感应囊括从原始感应到理性感知的全过程）之最高阶段的感应者来说，感性直观必然是感应进程中**最易发生混淆和迷乱**的东西，尽管站在感知代偿的末端回顾，**它又呈现为感知结构中最底层、最明晰的东西**。唯因如此，知性和理性才会代偿性地相继发生，尽管由此导致我们对本真的日益趋远也只好在所不顾，因为这正是我们把握"本真"的**唯一可行的"真理之路"**或**无可挑剔的"先验规定"**。【在这里，"感性"被视为介乎于"感应"和"感知"之间的过渡性临界点，于是，上述所谓的"迷乱"就只具有某种位相性的意义，即相对于"知性"和"理性"的后位代偿才显得迷乱（其实是后位代偿的迷乱）。也就是说，对于那些尚未发展出知性和理性代偿的感性存在者而言，感性直观本身必是最澄明的"知"。而且正是由于那格外简明的感性之知，导致感性载体得以依照远较知性载体和理性载体更稳定的存在方式而存在。所以，在认识史上，人类总是不由自主地坚守着"眼见为实"的基本准则，



尽管我们并不知道“眼见”到底是否“真实”，也不能证明“眼见”一定等于“真实”，然而我们却无论如何都没法彻底抛弃感官的自欺。结果是，虽然出于对“眼见”的“事实”抱以疑虑，科学家才有必要钻进实验室里去另起炉灶，到头来却不过是演了一场借助于“观察”来否定“眼见”的闹剧，而且那“观察之所得”一般尚未立稳脚跟，就被越来越迅猛的下一轮“实验观察”予以否定或修正。在这种情况下，谁又能证明所谓的“认识过程”最终不是在走向迷失呢？不过，自然代偿演化本身就是在走向“迷失”——即为了存续而不得不“迷于失存”的那种迷失。故此一切简明的东西虽然终将一概被日益迷惘的东西所取代，然而“迷惘者”却认定唯有自己处于“澄明”之中——这正是贯穿在“不明的定在”与“迷失的澄明”之间的通约关系。】

说到底，“感性”及其“直观表象”只不过是感知属性演化过程的一个前存阶段，它因其“前”而逼近于真，也因其“前”而**靠近于稳，虽然它同样因其“前”而不免要被后位代偿作为“无序的乱源”而予以重整。**

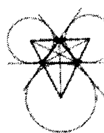
第九十一章

知性与判断——之所以把知性与判断联系起来讨论，乃是由于知性之所“知”就是建立在对感性之所“感”的判断上，如果感性之所“感”业已直接成就了感应之所“应”，**则知性全然无由发生**。换言之，所谓“判断”，是指对“感”来的诸“多”对象或表象系统加以判别和决断，以便于“应”有所“应”，倘若“感”来的对象原本就是未分化的“一”体囫囵，**则判断自然没有了可供“判别求断”的前提。**【说得更明白一些：知性比感性增加了两个要素，即“分离”（分化）和“确定”（确认），对象在知性那里分化成 A、B、C……，知性主体必须首先完成 A＝A（同一律）的判断性确认之后方能加以反应，此乃知性区别于感性和理性的关键点。理性的继发性特征是，在知性完成了 A＝A 的分离性确认之后，理性主体仍然不能直接

达成“应”（指与对象实现反应及依存），而是将上述确认转化为一组概念和命题，再通过一系列或简或繁的推理之后方才有望落实为“应”。由此可见，我这里所说的“知性”与康德的知性概念有很大的不同，在我看来，康德混淆了知性与理性的界限，即他所谓的“知性”其实是知性与理性的混合体（人类的知性不免如此），尽管他一心想要研究“纯粹知性”。问题出在他当时不可能获悉，只有脊椎动物才是“纯粹知性”的载体或主体。】

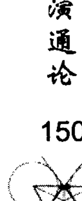
基于此，可见“知性判断”无非是自然存在从“一”到“多”的分化产物——既是作为被感应物的实存体系从一到多的分化产物（由以形成客观上的“宇宙结构”）；也是作为感应属性的虚存系统从一到多的分化产物（由以形成主观上的“感知结构”）；而且，**由于二者（实存载体与虚存属性）完全是同一自然存在的两个方面，或者说是同一自然存在的存在质态和存在方式，所以必然呈现出莱布尼茨所谓的“预定和谐”状态。**【如果把莱布尼茨关于独立封闭的“无窗单子论”视为是他对“形而上学禁闭”的某种变相确认的话，那么，他的“预定和谐学说”无疑就是整个哲学史上对“精神禁闭”与“禁闭外互联”之间如何可能和谐一致这一重大问题所进行的第一次认真思考。这种“和谐一致”应该涉及三方面的联系：第一是“灵魂”（即精神）与“形体”（即精神载体）之间如何达成有机和谐的一体（本书卷一之主题）；第二是主体（即感知者）与客体（即被感知物）之间如何保持对应如一的关系（本书卷二之主题）；第三是“物理界”（即自然界）与“道德界”（即社会）之间如何实现预先规定的统一（本书卷三之主题）。由于莱布尼茨的精神性“单子”直接就是构成万物的基本元素，所以他的“预定和谐系统”只涉及第一和第三两个方面，纵然如此，他也必须求助于超单子的上帝来干预“两具时钟”的精确运行，结果最终仍旧未能达成彻底的预定和谐（譬如可以问：上帝与它所造就的“时钟”之间的“和谐”由谁“预定”或如何“预定”？）】

也就是说，**知性与感性直观中的对象**之间的**和谐**，恰恰导源于**知性载体**（主体）与**对象载体**（客体）之间的**非知性的物演统一之和谐**。这种“和



谐”以如下方式得到贯彻：

a. 知性的运作过程呈现为对感性直观中的对象**在不知不觉中直接加以判断**的过程，即，如果感性对象是**低分化的单一的对象**就**无所谓“知性”**，如果感性对象是**高分化的复多的对象**则**感性立刻成为知性**，所谓“高分化的复多的对象”就是前述的“**辨析关系式表象**”，此乃知性与感性的唯一区别。于是，**“判断”不过是“应”的转化形态，亦即“（知性）判断”与“（原始）感应”重合为同一个过程**。须知把感性与知性区别开来不是知性范畴内的事情，而是理性范畴内的事情，即是说，知性不自知。【所以，在逻辑学里，知性常常得不到显现，它要么被混淆于感性之中，要么被埋藏于理性之下。只有康德把它作为理智的核心对待，从而发现“知性”不过是某种“先验直观形式”，却到底未能说清“知性直观”与“感性直观”的差别。】

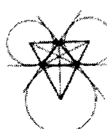


b. 因此，**判断中的推理过程**（如三段论式的推理判断）其实已是**理性层级的知**，而不是**前理性层级的知**，前理性层级的知是一种**直觉判断或识辨判断**，而不是一种**推理判断或思辨判断**。**所谓“直觉判断”亦可叫作“应式判断”，即在“感”的一瞬间完成了判断或在“应”的一瞬间实现了判断，是为“本能”或“行为”**。【譬如，低等动物的逃生行为虽有一个对其天敌的事先判断，但这判断并不包含“天敌为什么是天敌”的推理，而且这种无推理的识辨反应正表达着知性判断的完成；其实在幼儿甚至成人的日常行为中，某些极简单的判断亦属此类，不同点仅仅在于，对动物的判断无从考问，而对成人的这类判断一经考问就可以使之上升为“事后的思维”（亦可能竟是一番无以应对的愕然），即便这思维推理并不成理也罢。】

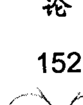
c. 可见**知性判断**诚然是一个**识辨**或**辨析**的过程，却**全然没有推理的必要**，这就产生出一个疑问：那“识辨”的判断如何在“辨析关系式的表象”中达成？答案可以用一句话表述：此刻的“知性判断”必须借助于某种物质实存结构（如低级脑中枢）的和谐递变，才能成就它对“感性直观”的进一步整合，就像未来的“理性思维”必须借助于高级脑中枢的和谐递变才能实现其对“知性直观”的进一步整合一样。即是说，既然从**感性直观**

者发展出**知性直观者**是**自然演化的客观规定**，则**辨析表象**作为**直观表象**的直接分化产物**必然也是一种客观规定**。具体地讲，**“辨析表象”在形成表象之同时就已经完成了“辨析”的步骤**——故亦可称为知性“识辨逻辑”，以与其后代偿的理性“思辨逻辑”相对应，因为对于处在比**感性直观者**更高的条件依存层级上的**知性直观者**来说，它的**感知鲜明性**或**感知状态**（即其“对象性”或“对象状态”）会自动发生相应的变异，即感性对象的**鲜明性**会随感知者**存在位相的移动而另行分布**。（参阅第八十六章）

d. 所以，**不同的知性载体**（**即不同的生物物种**），**自有不同的知性状态或“所知内涵”，尽管它们面对着同一个世界**。也所以，在后来高度分化的人类知性中，世界直接地——即不加思考地——呈现出“范围”的差别和“范畴”的差别。换句话说，**在人类的直觉中，世界就存在着横向的类别**（**即“范围”**）**和纵向的差异**（**即“范畴”**），正是这种种“异趣”构成了“理性”的用武之地。【所谓“横向的类别”是指物的空间分布状态；所谓“纵向的差异”是指物的时间分布状态；从这一点上讲，应该承认康德是第一个将范畴联系在时间轴上的思想家，但康德的时间是一个空洞的延续（这与康德的绝对时空观有关），而我所说的时间却直接代表物存质态的演动内涵或衍续函量。可见，哲学上所谓的“范畴”虽然是**抽象的产物**，却决不是**理性抽象的产物**，理性抽象的产物**是范畴的结构关系**，而**不是范畴本身**。**对范畴的结构关系加以图解，就形成了理性的“理想模型式”表象**。显然，全部的问题在于对“抽象”一词怎样理解，如前所述（第八十九章），**抽象是属性感应或属性耦合的统一方式**，即，不是在**哪一个感知层级上才能抽象**的问题， 而是在**哪一个分化层级上如何抽象**的问题——同样是抽象，在感性层级就抽象出**广义的“现象”**；在知性层级就抽象出**现象的“差别”**；而在理性层级则抽象出**差别的“构成”**；如此而已。再之，请读者特别留意：正是由于抽象过程（也就是“认识过程”）的**纵向演动**，以及意识深层**对纵向演动的体察和迷惑**，才使有关“范畴”的概念得以形成，这一点可以从哲学史上已被引出的各个双项式范畴中一一验证，鉴于所涉太繁，兹不赘



述。为了便于理解，在这里仅举“必然性与偶然性”一例示之：必然性是**指物质趋于指数分化的注定走势**，偶然性是指**任一分化者与其他分化物发生随机耦合或点式依存之几率递减的当下状态**，二者之间非但不矛盾，反而恰恰是一脉涵融的，即“**偶然（性）状态**”正是“**必然（性）进程**”**处在贯彻途中的位相指标**，亦即越**后**衍的依存者之间**邂逅相依的概率越小**（呈现为**偶然态**），越**前**衍的依存者之间**实现碰合的概率越大**（呈现为**非偶然态**）。这里表达着某种连续递进的单向分化量增动势，其间绝没有跳跃两端或双向图解的辩证余地。】



以往有关“知性”的问题多是由于如下缘故才弄成麻烦：**人类总想独占知性的体面和优越，却不知知性正是人类的一种动物源性禀赋**，结果，当我们把“动物的知性”称为“本能”（达尔文在《物种起源》一书中称其为“特种本能”）、而又把“人类的本能”叫作“知性”时，我们自己就此已将“知性”的涵义抽空成“无知”的涵义了。所以，在哲学史上，“直觉”——它就是“知性”并被正确地命义为“理智直观”——虽然一直受到许多哲人莫名其妙地垂青，却从来没有人能够讲清“理智”如何可能“直观”，结果不免造成“理智的内讧”：从古罗马的普罗提诺和中世纪前夜的奥古斯丁借以“证明”神的存在——可是直觉本身尚待证明；到唯理论者笛卡尔借以建立其推理的“起点”——却说不清这起点到底是“理”的起点还是“非理”的终点；再到斯宾诺莎将其视为高于推理并使心灵获得“最高满足”的“真观念”——然则还要那反而可能导出假观念的思维推理何用；乃至二十世纪初叶以柏格森为代表的“直觉主义”天真地发出抛弃理智的呼吁——不过这呼吁正是那无法被抛弃的理智自己在呼吁。

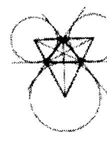
其实，对“直觉”的体验和怀旧，正表达出从**更易发生错乱的理性层次上**反观**知性层次的鲜明性**所引发的某种**不自觉的感应失落**，但这并不表示直觉可以成为“心灵的最高满足”，而恰恰是**自然感应属性**（至此已可以称为“心灵”）**愈来愈不能满足**的标志。

第九十二章

理性与思维——思维**以推理为其最高形式，但推理并不是思维的唯一形式，**在感性和知性的演进发育阶段，思维呈现为较低级的无序暗流（即被弗洛伊德以及柏格森分别称为“潜意识”和“意识流”的那种状态），这正是知性对感性素材加以整理的潜在过程，也是理性“显意识”（或“明意识”）即推理思维的**建构基础和前预备阶段**。

随着自然分化物的存在效价逐步递减，亦即随着残弱物体的条件依存程度渐次递增，物的感应属性势必依循如下趋势而相应发生代偿性的扩张：理化感应→感性直观→知性判断→思维推理。**这就是“理性”的总体内涵，也就是“感知层次”的总体架构。**【进一步讲，理性层次本身也在继续分化和扩张，姑且不论作为人类理性基础的高等动物之推理活动，仅拿人类思想史来看，可以这样排序：神学（含从图腾到宗教的发展全过程）是物演感应属性或感知属性进位至理性层级的初始阶段，它以“信仰”方式作为简捷推理和达标定格的代偿实现形态；而后是哲学（含科学之胚的博物学），它主要继承了神学纵向探求终极原因的传统（兼以未分化的横向观照），却借助于典型的“理性”方式作为逻辑推理和格物致知的代偿实现形态；再后，科学问世，“科学”者，“分科之学”也（亚里士多德定义），它标志着感知属性的彻底分化，同时继承哲学的“理性”工具（兼以神学阶段所用的虽属低级却简捷有力的“猜想”），全面展开了纵向演化轴上的求知和横向多态系上的识辨，从而实现了逻辑分化和感知结构得以最终形成的理性代偿形态。】

在这个层次性结构中，下位层级（即前位状态）必然受到其上位层级（即后位状态）的压抑与削弱，此乃简约原理（即“存在阈”或“代偿度”）的规定。（参阅卷一第四十一章）所以，在“精神存在”中，处于最前列的“理化感应”已无丝毫踪迹可觅（固然它正是“感性”生理的神经质基础），



而处于最后列的“思维推理”就凸显为华丽的理性浮雕——结果，**“精神”被掩蔽成“纯理性”的东西**。【在这里，读者可以很清楚地看到“存在”怎样从“感应属性的演化过程中”消失，以及“精神”怎样从“感知属性的膨胀序列中”诞生。而且由此亦可见得：从泰勒斯发轫的古希腊自然哲学（唯针对“外物”而发论的“自然论”或“唯物论”），到笛卡尔以降的近现代精神哲学（唯针对“体验”而发论的“经验论”或“唯理论”），简直就是自然存在从实到虚的缩影和重演。】

其实，正是这种**从“存在”到“精神”的总和**，既构成了**“非精神的存在”**，又构成了**“非存在的精神”**。

也就是说，**“精神构成”本身就是“非精神构成”的产物，而“非精神构成”的存在又只能在“精神构成”中以精神特定的样态“被指谓”，或者更准确地说是“被体现”**——由以达成**递弱代偿法则**在精神载体（实体或体质）上和精神虚存（属性或智质）中的**继续贯彻**。

这就是“理性思维”的宏观概念，也就是“精神核心”在感知结构中的衍存势态。

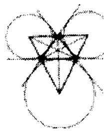
它因此成为后文讨论的重点内容。

第九十三章

推理与合理——直觉是面对一幅“系统表象”所进行的“点”式反应，这就使“应”（“应式判断”或“知性判断”的“应”）有可能呈现为“所应非所感”的碰壁效果，尤其是当那个“系统表象”分化或扩展到令感应者“应接”不暇的时候。然而，任何“应”永远都只能是“点”状的“应”，因为任何感应者相对于它所面临的“表象系统”而言都只能是一个有待反应的小小“质点”，所以，随着物演分化系统的进展和感知表象系统的扩容，“应”的碰壁概率势必倾向于不断增大。除非它之所“感”也是一个同样的“小点”，可那已经是过去的故事了。

于是，这个“有待反应的点”就必须在“系统表象”上推导出自己的反应位点，或曰“实现自己的定位依存”，是为“推理”。由此表明，我们通常所谓的“理”，无非是指受主体自身状态规定的（即“主观”的）那些条件依存系统的（即“客观”的）自然脉络。换言之，**“理”的本身就是主体与客体原本属于一个体系并使之实现为一个体系的感应代偿产物。**

诚然，任何**表象**的**系统分化**正是**表象者自身分化的结果**，但如前所述，那**表象者**的分化恰恰与**可表象或可对象的对象**之分化相协调，因为它的前身就是那些对象，或者说它就是那些对象的后衍性传裔或代偿性继承者，所以，它的**表象分化**自与那**被表象者的分化**先存着某种**预定的和谐**。这种和谐首先表达为**“感性耦合”的“直观摹本式”中介**，而后表达为**“知性判断”的“点状反应式”行为**，如果这“行为”终于不能使之与对象系统扣合，则下一步的演化就必须缔造出可以**在行为之前针对“直观摹本”进行某种“链状反应式”的系统整理程序**，是为“思维”与“逻辑”——显而易见，这个过程早已为“思维逻辑”**埋下了“合理”的基础，预定了“合理”的终局**，而不管这所谓的**“合理”**是否会随着“思维推理者”及其“思维推理函项”同样被预定了的变位趋势而**发生相应的变质**。【所以，在人类的逻辑表象中，世界永远是“合理”的，以至于“合理”到这样的程度：仿佛自然存在的“目的”就是为了让人类存在似的。而且，无论人类的认识进程怎样发展，也无论这种发展使以往（或当前乃至往后）的认识显得多么荒谬，“表象世界”的“合理”状态却始终保持不变。这就是黑格尔的那句名言——“凡是现存的都是合乎理性的，凡是合乎理性的都是现存的”——得以成立的原因。不过，话说回来，假若在非逻辑的存在系统中（指我们特定的“形而上”之外的存在系统中）还有一脉演运维度，譬如沿着反物质（物理学上对反常态粒子的称谓，如带正电荷的电子、带负电荷的质子等）的方向也同样造化出了一种理性精灵，则在他们看来，我们的观念、以至于我们的“现存”，一定都是“不合理”的，即一定都是“不合乎自然演化而成的理性逻辑”的。】



总之，一句话：**世界的"合理性"导源于"理"的"合物性"，或者说，导源于它们总体上的"合存在性"。**【这就是自巴门尼德以来哲学史上争论不休的关于"思维与存在的同一性"问题之终极答案。】

所谓"物性"，就是物的**客观"存在性"**；所谓"理性"，就是**"存在性"的属性表达和主观体现**。基于此，则"理性"同样是一个含有自身之代偿效价、故而决不能稳定守恒的东西。【所以，凡是合乎"理性"的东西（即呈现为"推理产物"的东西，譬如"学说"或"真理"之类），都是短命的东西（或曰"暂时代偿成就了存在阈的满足"），而且势必愈来愈短命（亦即"随着存在度的加速度衰减而失代偿或要求新的代偿"），这实在令"真理"难堪，却恰恰是"真理之所以成为真理"的"真理"。（本书之所论，自然亦在此列）】

如此说来，在表面上，"思维逻辑"就成了"真理"的创生者和宰制者，似乎只要能够说明了"逻辑"就有望澄清"真理"。【这大抵就是黑格尔直接以"逻辑学"作为"终极真理"之本的缘由。】

第九十四章

逻辑——逻辑（Logic）一词源于希腊字 Logos（逻各斯），本意有"自然尺度和规律"与"人的话语和理性"不可区分或不加区分的内涵。斯多阿派视宇宙为活的实体，认为宇宙受制于逻各斯就像人受理性的支配一样，而且人的理性就是逻各斯的延续和承传。这种看法固然深刻——深刻在无以为证的直觉根性之中——却不免失之于"笼统的猜测"，结果反而导致近代以来的"逻辑"概念被狭义化为"思维活动的格式"。

把逻辑广义地定义为"衍存或依存的规定和方式"，似乎更有利于澄清理性的存在原理。即是说，**逻辑既是自然感应属性的代偿增益产物，又直接就是感应属性的代偿实现本身。**

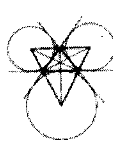
因为，作为理性前身的物的感应性并不是存在所必须的，未分化的存

在——即不呈现为“在者”的“在”——自无借助于感应求依存的必要；“在”残化成“在者”，感应属性由以代偿；“在者”再弱化成愈益失位的“为者”（“自为”意义上的“为”），感应属性则相应递变为感知属性乃至理性；足见理性思维的逻辑一定先存于感应属性之中，而感应属性的逻辑又一定先存于“在”的逻各斯之中。所谓**在的逻各斯**就是主导着一切存在和存在方式的**递弱代偿法则**。

不过，**逻辑**也因此被注定为**从“非思”到“思”的全过程**，或者说被注定为**从“非思”到“思”的统一规定**。这个**过程性的规定**就是**虚拟感应属性的增益代偿原理**——即在“最小作用”的代偿度限制下对依存条件或对象加以变态感应或感知的基本方式。

于是，在原始感应阶段，逻辑先是单纯地体现为某类物理属性之间的耦合；在生物感性阶段，逻辑开始表达为感觉要素的整合，这其中已经暗藏着十分复杂的表象化处理机制，就像电脑的图像化处理有赖于某种程序规定一样；到了知性阶段，这个表象化处理过程必须与一系列简捷的直选性反应相结合，所以逻辑的整合度又有提高（这种高于“感觉”的“觉”就是俗称的“知觉”或哲学上的“直觉”）；然而，**由于此前的逻辑一概处在直接明快的感应一体状态**，即无需在多因素之间琢磨选择或游移不定，故而**逻辑本身**也就不能作为一个**对象性因素**呈现出来。

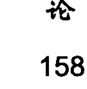
及至理性阶段，**纷纭庞杂的依存条件或对象已使理性载体无所适从**，“意识”或“思想”应运而生，它的活动方式就是“推理”，它的推理过程就是“逻辑”，**这“思维逻辑”与此前的“应式逻辑”和“行为逻辑”必是出于同一的规定，因为它们都不过是要达成对自身存在条件的感而受之。**【说得更明确一些，在我这里，“逻辑”一词在概念上有“广义逻辑”和“狭义逻辑”之分，它的广义概念自当包括从感应→感性→知性→理性的全过程；它的狭义概念才是人们通常所谓的理性“思维逻辑”。这种情形俨如我对“精神”一词所注入的全新内涵，即“精神”一定是自然原始感应属性的代偿增益产物，因而在它的后衍高级质态中一定包含着自身前体的全部



素质，并以其前体素质作为自身规定性的基础。】

所不同的，只是这时的**逻辑代偿**业已发展到足以**将逻辑本身也作为一种对象来处理的程度**，于是，我们就以为唯有我们自己才具备了“逻辑地认识什么”以及“认识什么是逻辑”的天赋。【其实，人类让“逻辑”自现为“可供思考的对象”至多不过两千余年的历史，而人类（甚至不能排除其他动物）运用“推理逻辑”进行“思考”至少已有数百万年（对于其他高等动物而言甚至已有数千万年）以上的历史了，这表明，即便是“思维逻辑”这一高级阶段本身也依然运行在代偿发展的演化轨道上。】

很明显，要想阐释“逻辑”，就得在**逻辑固有的来龙去脉**中求索，即把逻辑当做一个“逻辑序列”来看待。



第九十五章

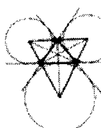
逻辑序列——是一个从**局限的、僵化的低级感应状态**向**开阔的、可塑的高级感知状态**渐进的过程和结构。这个过程既与宇宙从**非时空存态**向**时空多维化存态**的演进过程相吻合，也与物质从**强稳存态**向**失稳存态**的嬗变过程相吻合，更与自然从**无结构存态**向**结构化存态**的发展过程相吻合。

所谓“局限的、僵化的低级感应状态”，是指发生在可换位主、客体之间的触点式属性耦合，**它仅仅表达为一个“确认”与“反应”的联动**，虽然极为单纯，虽然毫无结构，**却是自然逻辑演化和认知逻辑活动的真正起点**。

所谓“开阔的、可塑的高级感知状态”，是指发生在不可换位的主、客体之间的表象式属性耦合，**它逐步表达为“确认”（即“感”）、“辨析”（即“知”）和“行为”（即“应”）的联动**，虽然起初层次不清，结构含混，但**终将达成可以在多个向度上有选择地进行推理的思维逻辑**。即是说，从最原始的感应到最复杂的感知之间其实**是一个逐渐进行结构演变的判断过程或逻辑序列**，一切人为的概念划分（如“感性”、“知性”和“理性”的划分）都会造成对这个完整序列的歪曲和误解。如果给出某种形式的概念分

割是语言表述的必需，则应该说明："感官感觉"意义上的"感性"无非是"理化感应"意义上的"感"的代偿渐变产物，因而可以统统归于"感性"的范畴；而"知性"的辨析过程其实在感性阶段早已开始（如任何感应者之"有所感"与"有所不感"），即便硬要把它从感性中分离出来，则它至少既是感性阶段的终结，亦是理性阶段的起点，所以**广义的知性是囊括从直觉到推理的全部理智活动的**。也就是说，狭义的"理性"、"逻辑"和"思维推理"不过是高度结构化的"知性"而已。【因此，在本卷中（尤其是前半部），我常在这种广义的概念上使用"知"字，也常在这种广义的概念上使用"感知"一词，请读者务必加以留心。】

凡属"结构"，都是某种**关联**与**互动**的**复合体**。于是，**思维逻辑就呈现为在感知结构中有所关联并发生互动的序列**，这"关联"就是推理的"根据"，这"互动"就是逻辑的"程序"。"关联"愈繁，"根据"愈显得无根；"互动"愈烈，"程序"愈显得失序；这就是**从"局限的、僵化的"感应形态到"开阔的、可塑的"感知形态**（即一般所谓的"逻辑形态"或"多向思维"）**得以达成的原委**。【正是基于对这种"无根"和"失序"的迷惘，"逻辑"及其"逻辑函项"才有必要作为一个"梳理的对象"来处置，是乃"逻辑学"（以及研究数理逻辑的"分析哲学"）得以成为一门显学的原因；同样是基于对这种"无根"和"失序"的迷惘，"科学"及其"科学素材"才有必要借助于"数学的梳理"来处置，是乃狭义的"科学"（以及"数学"）得以在近代蓬勃兴起的原因。（至于"数学"为何可以成为"梳理逻辑"的工具，请参阅本卷第一百零二章。）】



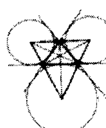
凡属"序列"，都是对某种**结构复合体**的**纵观**。即**结构的关联与互动**必与该结构**纵向发生的演化过程相吻合**，且由于这个连绵延展的代偿扩张过程不免造成过度复杂的前后叠加，于是一个相应的**简约化处理程式**也就自然而然地**贯穿其间**，这就是"逻辑序列"或"逻辑本体"的基本规定和构成状态。【换言之，从"理化感应逻辑"（亦即"应式逻辑"或"感性逻辑"）到"生物本能逻辑"（亦即"行为逻辑"或"知性逻辑"）再到"人类思维

逻辑”（亦即狭义的“推理逻辑”或“理性逻辑”），这个“逻辑序列”本身就是“逻辑本体”的完整架构——所谓“逻辑学”就是把这个自然架构对象化地投射出来而已。所以，逻辑学上的“感性”概念其实与理化感应没有质的差别；而逻辑学上的“知性”概念其实与生物本能没有质的差别；也所以，在以感官感觉为基础的人类智质性状中，作为其最高结晶的意识能力和思维逻辑非但不去纠正感觉以及知觉的武断和误差，反而通过进一步简化各种感觉要素来达成愈益抽象的推理判断或曰“逻辑武断”。】

从根本上讲，这个**结构化的逻辑序列**实在就是**衍存过程或生存过程本身**，因为它实在就是自然存在从**无须结构的强存态势**到**必须结构的弱存态势**的具体体现。换言之，在物质实体中**体现为自然衍存法则的逻各斯**（logos）就是在物质虚体中**体现为自然精神法则的逻辑**（logic），二者同属一体，如影随形，由此构成非物理性“质能同源”和“质能转换”的另外一番景象。【形象地看，在 logos 上具有“强质”（指“大质量、长时度、强稳态”）的存在者，在 logic 上必然具有对应的“弱能”（指“低感性、弱应激、被动态”）；反之，在 logos 上具有“弱质”（指“小质量、短时度、失稳态”）的存在者，在 logic 必然具有对应的“强能”（指“高知性、强应激、主动态”）。于是，在整个宇宙中占据着最大质量、最长时度和最稳定存态的理化粒子及分子，却显示出最微弱的相互作用力或感应力；反之，在整个宇宙中占据着最小质量、最短时度和最失稳存态的灵长之王人类，却显示出最强大的精神能力或感知力。再看一下中间过程：在动物行为中，捕获“结果”总得要对“原因”有所体察，猴子若想吃上桃子，最好对远远就能看见的桃树有所知识，至于这作“因”的桃树何以就会结“果”，对于猴子来说并不十分重要；雌蚊嗅到人味就会趋“因”而来，来后到底是挨了一巴掌还是吸了一肚子的营养液，其“结果”的迥异都丝毫无须对“前因”的判定加以修正，它如此不理智反而使之绵延不绝，无论你用灭蚊剂怎样荼毒都无济于事，假如蚊子们果真透彻地搞清了逻辑因果律，则它们只能背负着理性去饿瘪自己（在这里，无知表现为好像是一种保护机制，而实际上，

无知所体现的是强存载体无需保护的机制）。是故，古今的哲学家们把人类的思维逻辑翻来覆去地加以研究，发现它总不外乎是在简单的感觉确认（A＝A．A≠B 等）和因果链环（从 A 中求 B，即 A→B；再从 B 中求 C，即 B→C 等）上演动，而不管这种推论常常显得何其荒诞或贫乏。实际上，更为复杂的逻辑程式如等量转换或累积差额转换（如果 A＝B，B＝C，那么 A＝C；或者，如果 A<B，B<C，那么 A<C 等），以及其他种种逻辑运算和推导，都是建立在上述感觉确认和因果链环基础上的抽象延展或本体演动。这里暗含着生物学上的适应性规定（也就是前述的“自然预定和谐系统”之规定），所谓“适应”，在此就是指认识主体本身的客体衍生关系，以及主体被结构化在客体系统中的自然存在状态。换句话说，作为认识主体的生物自身本来即是作为认识对象的自然客体的流变产物，因此它的 logic 代偿（即“感应属性代偿”或“感知代偿”）必与它的 logos 本性（即“存在性”或“存在度”的位相规定）相一致，亦即它的逻辑程式禀赋在具体的逻辑操作发生之前就已在某种程度上注定了与自身物性以及自然客体的对应性衔接关系（即递弱代偿之演运规定和存在阈的限度规定）。

故，在此机制上建立起来的逻辑表达式或“表达序列”，必然同样是一条始于“确认”的“因果链”。【哪怕那“确认”其实是一个并不知道如何被确认的“武断形式”；以及，哪怕那“因果链”终归是一个穷究不尽、于是只好将其简化为“循环往复”的“辩证方法”也罢。】



第九十六章

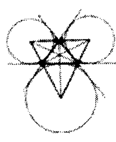
形式逻辑——亚里士多德的逻辑学是一个典型的“知性逻辑”（而知性逻辑是典型的脊椎动物逻辑或后脊椎动物逻辑〈参阅第八十九章〉）。它既反映了源于“触机式”原始感应性的“定知”——有同一律为证；又反映了对“系统表象”所造成的混乱必须予以不自觉或自觉的“辨析”——有矛盾律、排中律和充足理由律等辅助律为证；（可参阅第六十八章）因此，它起

着承上启下的作用。"承上"者，在于"同一律"本来就是**原始物质属性之间的对偶感应律或耦合律**；"启下"者，在于"辅助律"其实就是**对后衍系统表象的迷惘和梳理**（无论这梳理是潜意识的本能梳理还是显意识的推理梳理）。【实际上，矛盾律（即"不矛盾律"）和排中律在其逻辑源头上与同一律一样，皆可完成于潜意识的本能性辨析过程之中，只有被莱布尼茨和沃尔夫所附加的充足理由律（尤指其"充足性"而言）是有待在显意识中加以推敲的东西。而且，正是由于这"充足理由律"终究不得"充足"，才导致后来的理性逻辑得以衍生。足见亚里士多德的逻辑学着实是对"基础知性"或"本能知性"十分地道的探查，而其后的追加部分又着实是对"全体知性"的十分地道的总结。】

不过，把上述"知性逻辑"命名为"形式逻辑"却是犯了视界狭隘与肤浅的双重错误，尽管它在专门研究逻辑（学）运行格律方面的确显得十分高明也十分有效。首先（错误一），形式逻辑的**形式化推衍**并不仅仅限于人类特有的**概念化和命题化阶段**，如前所述，既然知性逻辑是**源自于脊椎动物的渐进逻辑模式**（参考第九十一章），则形式化推衍的**识辨判断过程**就一定发生在概念和命题之前，即它一定**先行呈现为动物知性表象上的"实体抽象形式"或"姿体符号形式"**等等，而且这种**知性表象形式**（而非概念形式）及其**即刻判断反应**（而非命题推导）才是形式逻辑的**主要应用方式**（而非表达方式），即便在人类（的日常活动中）也是如此。其次（错误二），鉴于一切感应性或感知性本身都是**作为感应者或感知者的物**的存在性所给定的一系列代偿属性，就像一切被感应性或被感知性都是**作为被感应者或被感知者的物**的存在性所给定的一系列代偿属性一样，如果说感应性或感知性的**主观**产物是某种**属性耦合的形式**或**观念形式**的话，则恰恰是这些**"形式"**直接标志着感知主体的**客观**素质以及主、**客体之间依存关系的自然本质**。换言之，**感应"形式"或感知"形态"正是感应者或感知者之存在"性质"的完整体现**，是谓"感应质态"或"感知质态"。【这里所用的"质态"一词与卷一中的概念（参阅第四十三章）完全同义，只不过在

卷一中我们是把“自然物”作为仿佛是客体的“对象”来看待，而在本卷中我们是把“自然物”作为“对象的对象”即主体来看待而已。读者可以这样设想：还原到感应的初始状态，作为“对象”或“客体”的质子与作为“对象的对象”或“主体”的电子，它们的“质态”或“质”与“态”之概念会有何不同？】

倘若一定要追查这个被称之为“形式”的概念是怎样产生的，则只能说它完全是感知层次之分化和错动的产物。即处于代偿后位的“知”对前位的“感”发生了疑惑，以至于全然弄不明白“感何以会有所感”，进而也全然弄不明白“知何以会有所知”，于是将“感知之所能”（即“逻辑”）视为感知的“形式”，而将“感知之所得”（即“对象”）视为感知的“内容”，殊不知正是作为“形式”的“能知”决定着作为“内容”的“所知”，而“能知”本身（即“知的形式”）又受制于感知者自身的存在度和代偿度（即“在的性质”）之规定。【如果不管“存在的性质”怎样决定了“能知的形式”，而只看“能知的形式”怎样决定了“所知的内容”，你就可以明白亚里士多德关于“形式决定内容”这个历来令人费解的思想渊源了。显然，这是对逻辑表层关系的灼见和洞察，却也是对逻辑深层本质的无知和误解。】



其实，所谓的“形式逻辑”就是**停留在直观层次或直觉层次上的“知”**，它以自身的感性属性去迎合对象的可感属性，从而实现了“知”的质态——也就是说，**它不必对物质固定属性的直接耦合本身进行再处理**，从而实现了“知”的**静态完成**。故此，它远比后来以它为对象或以它为基础表象的理性属性或理性逻辑要稳定得多，这种情形首先要求它的载体必须具有较强大的生存力度，即具有较为简单而稳定的生存方式。【仍以蚊子为例：它那不理智的、本能的“行为逻辑”，正与它简单的生存依赖条件、强大的生殖繁衍能力相吻合，即它的“低感知度”正与它的“高存在度”相吻合。】

可见，**“形式逻辑”的静态表观正体现着“知性载体”的相对稳定存态。**【至于亚里士多德对词项、命题和三段论的探讨，其间虽然始终贯穿着“定知”的规范，但这推论本身当然早已属于理性对知性的反思了。须知处于

主、客体之间属性耦合的“知性”是不可能以“知的素材”以及“知性本身”为对象的，正如黑格尔所说，精神本体的“自我意识”是理性逻辑的开端。】

第九十七章

辩证逻辑——黑格尔的逻辑学是一个不典型的“理性逻辑”。说它是理性逻辑，乃由于它确实是出于对“知性逻辑”陷入迷惘的一种整顿，并且深知自己的对象不是感性表象，而是知性本体；说它是不典型的理性逻辑，乃由于它终于未能把握住知性的本质，从而也未能把握住理性的精髓，当他将“理性实体”（其实是“精神或智质虚存”或“高度代偿的感应属性”）视为“绝对存在”（其实是“相对衍存”），并以对立循环的方式来规范知性运动之时，他只不过是以建立起一个**克服感知结构之矛盾与混乱而不可得**的有限逻辑模型来**实现从知性到理性的逻辑过渡**而已。【哲学界对黑格尔的狂热崇拜近乎于是一场“皇帝新衣”式的瞎起哄，即很少有人从根本上弄通过他的学说，但每个人都要造作出一副欣赏不已的扭捏姿态，结果，本来是“理性对知性玩弄机巧的尴尬”，又闹成了“群氓对投机者玩弄机巧的无聊”，唯有叔本华像个纯朴的小儿，当时就不忍旁观这赤裸裸的表演，却照例不免受到众人的冷落。】

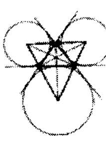


黑格尔的“绝对精神”论是蒙昧于**感应属性的发生学原理**的独断产物。【在当时——即研究理性的哲学正从康德批判知性的哲学中萌芽之时——他全然无法设想“精神与其载体的代偿性衍生关系”，因此他只能沿袭旧式哲思的那种或者排斥物质、或者排斥精神的对立方式来处理整个存在系统。实际上，辩证逻辑是与感性表象最接近的初级理性思维模式，是知性失判断或知性动摇的继发性逻辑代偿阶段，因而也就是形成初级概念、以及达成初级概念之内涵与外延的初级命题摸索方式，由此注定了它那游移不定、首鼠两端的运动形态。】

黑格尔的“矛盾转化”论是蒙昧于**精神存在的有限性和失位性**的专断

产物。【如果精神存在真是无限的和全方位的，则它就没有必要立足于像地球这样的狭小天体上去为相对无限的宇宙设定诸如“上”和“下”、“高”和“低”等如此无稽的对立性定位标志。也就是说，“矛盾”的观念纯属愈益有限化的存在者寻求自身存在位置的应景举措，“转化”的观念纯属愈益动摇化的存在者求解自身存在位相的浅显之谈。这样的东西在黄老时代尚可以算作简化处理认知表象的有用模型，而在黑格尔时代就未免有点儿像是过时的儿戏和自欺了，这也就难怪擅长研究现代数理逻辑的罗素会对他的哲学体系作出如此恶评：“黑格尔的学说几乎全部是错误的”（见罗素所著之《西方哲学史》卷三第二十二章）。所以，在黑格尔时代前后的真正有成就的科学家——亦是继神学家和哲学家之后的人类第三代思想家——中，没有多少人会认真地把花架子式的“辩证逻辑”当做可用的思想方法，倒是古老的“形式逻辑”仍然是当代理性思维必须继承的重要遗产。（详见随后两章）】

黑格尔的“对立同一”论是蒙昧于**自然存续之递弱代偿法则**的臆断产物。【因为世界根本就不是在概念的对立两极上来回跃迁以达成同一，而是在元存的一脉相承上弱化代偿以实现统一。两极的同一不过是古老的“中庸”论的翻版，俨如在以孤立的自身作为参照系的视野中，“前”、“后”、“左”、“右”等一切区分都可以同一于那个“狭隘的中点”上一样。】



一言以蔽之，黑格尔的逻辑学不是理性逻辑的成熟表达，而是理性逻辑的幼稚体现。如前所述（参阅第十五章），黑氏的功劳就在于他居然能够将如此稚嫩的逻辑思绪给出如此淋漓尽致的逻辑阐发。【有史为证：在人类还没有文字以前，辩证法就已经通行于世了，所以，中国人历来把老子的辩证思想称为“黄老之学”，即从东方的第一个文明先祖“黄帝”开始，所使用的基本思想方法就是辩证逻辑。再看，中国最早的一部经书《易》，里面充斥着阴阳辩证的所有花样，那是后人对原始部落惯用的占卜巫术所作的文字化整理，其中的基本符号“爻”，实际上就是原始人用折断的树枝或吃剩的残骨（尔后改用蓍草之棱茎），摆出来代替文字的卜筮图形。西方也

不例外，早在古希腊，大多数哲人或智者都是辩证思想家，如赫拉克利特、芝诺、以及苏格拉底等等，只不过，严肃的希腊人更倾向于把它看作是一种不登大雅之堂的"诡辩术"，因此，当时的学者大约不屑于将它视为研究的宗旨，顶多偶或借来穿凿一下暂时实在说不清楚的难题，所以，亚里士多德精心研究逻辑学，却反而给出了被我们称为"形而上学方法论"的"形式逻辑"（即"知性逻辑"），也就是说，亚氏认为，在逻辑上出现矛盾是不允许的，是思维混乱的表现。不过，公允地讲，辩证逻辑一定是高于知性逻辑的后衍代偿逻辑质态，它那摇摆不定的动荡情状正表达着人类在自然物演进程上的失位存态，为了纠正这种失位之危局，其后的理想逻辑才必将取代辩证逻辑，从而使理性逻辑发展到它的最高代偿境界，尽管这样一来，理性逻辑的运动形态及其落实效应不免更趋失稳也是一件无可奈何的事情（详论见于本卷随后各章，即第九十八章至第一百零三章）。如果把这个过程简略地浓缩在哲学史上，也可以这样来看：在哲学诞生之初，巴门尼德只能将整个宇宙实存和精神虚存笼统地归结为"存在是一"（略如老子之"道生一"）；随着理性的渐次发育，以黑格尔为代表的哲学家稍稍前进了一步，即把那作为"一"的存在，剥离成"一分为二"或"二而为一"的闭合系统，从而使那浑沌的"一"终于分化为"动荡的结构"（略如老子之"一生二"）；而今，我们的使命是要窥探这结构"为何必然分化"以及"如何成就分化"的堂奥（略如老子之"道生一，一生二， 二生三，三生万物"的全序列）。】

由此也可以见得，从知性逻辑的坚硬板块中发育出理性逻辑的繁华体系是一个何其艰巨的进化历程。实际上，这个哲学的进化历程仅仅是从知性逻辑到理性逻辑的极为漫长的自然代偿演化历程的瞬间重演，须知那个"自然代偿演化历程"至少要经过亿万年以上的岁月磨砺和百万种以上的物种交替才能完成，或者说才有望实现。

有必要重申，黑格尔的逻辑学是对**加速流变的理性层次**与**相对稳定的知性层次**之间所发生的紊乱或"矛盾"（即"**错动**"）的敏锐觉察，不过，

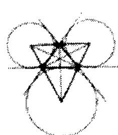
他也同时被这个**动态的紊乱**拖入了五里雾中，因此，他以思维浅层的“矛盾运动”作为逻辑学基础，自然只能缔造出牵强而又粗略的辩证逻辑。

第九十八章

理想逻辑——这里所说的“理想”姑且不与任何乌托邦式的“愿望”相干，而是指**超然于感性直观和知性判断之上**的一种思维方式。“**理想**”者，“**纯粹推理之想**”的称谓，即**起之于“理”、又终之于“理”的纯思想的过程**，是乃**典型意义上的理性逻辑**。这个“纯思想的过程”，也就是黑格尔认为高于“辩证理性”或“辩证逻辑”的所谓“**思辨理性**”或“**思辨逻辑**”，一望而知，它的前体代偿基础或对应代偿词项应该是动物的“**识辨知性**”或“**识辨逻辑**”。【这样讲，很有些像是黑格尔逻辑学的复述，不过读者若能耐心钻研下去的话，一定会发现其间所涵的是全然不同的内核。由此也可以明白，我在上一章（第九十七章）第一段中对黑格尔逻辑学的正面评价所指者何。尽管许多人对黑格尔逻辑的批判与我恰恰相反：他们较多地赞扬他的辩证法，却一口咬定他的出发点及其终止点是不值一提的。】

即是说，“理性逻辑”必定是对“知性逻辑”的超越和扬弃，但这种“扬弃”不是向知性的反面发生莫名其妙地转化，而是**对知性本身的自然代偿和顺势发扬**。

由于既往所谓的“理性”早已被各种五花八门的哲学奢论弄成了一个神秘的空洞，因此，我们有必要首先描绘出理性势态的大体形象：哥白尼的天文学革命，是对托勒密的直观天文体系的否定，太阳东升西坠绕地而行的感觉其实正是造成谬误的基础；保持物体处于运动状态并不需要力，改变物体运动状态譬如使之静止反而需要外力的干预，这一与经验完全背反的逻辑变革正是从伽利略到牛顿的经典力学得以创立的起点；爱因斯坦更是以“观察者如果以光速运行”为前提假设，通过**理想实验**对麦克斯韦方程由以确立的“以太参考系”提出质疑，从而建构起现代物理学的基础



理论体系即相对论学说。有意思的是，托勒密的体系主要源自“感官上的事实”；哥白尼的体系亦须借助于“观察”来辅导“逻辑运筹”；而伽利略仅受摆的等时性和斜面实验这样一些简单现象的启发就精确地计算出著名的自由落体定律；及至爱因斯坦，**“观察”和“实验”都已成为与感官无涉的逻辑结构内部的事情了**。于是，仿佛唯独那些充斥着种种佯谬的“逻辑推导”最有可能趋近于“真理”，仿佛人类认知史的进化就是一个**从“眼见为实”向“逻辑为证”的方向发展**的进程。若然，则**“符合逻辑”便是最深刻的“符合事实”**，或者说，**“逻辑比事实更真实”这句看似笑谈的格言竟然可能是精神演运的一种趋势——是乃“理想逻辑”的特定状态和渊源。**【为了避免不应有的误会，请注意如下三点声明：第一，理性并不从根本上脱离感性，反而恰恰是感性的发展或感性基础上的发展，须知知性本来就包含着感性，或者说，知性本来就是“对感性素材的本能整合性感知”（参阅第九十一章和第九十六章等）；第二，上述例证仍然只是一个缩影式的比拟，如前所述，实际的演化过程要经历亿万年以上的自然史和百万年以上的古人类史才能够实现；第三，严格说来，理想逻辑的发扬并不仅仅限于科学时代，实际上，发生在远古氏族和部落中的一切原始宗教，例如从图腾到人神之类，都可以视为是理想逻辑或理想模型式表象的初衷。】

这意味着，倘若感性和知性仅仅是某种**失真于对象**的**属性耦合之本真**，则理性也就同样是一种**失真于表象**的**感应属性之延展**。然而正由于它们都是**自然客体属性的代偿体现或自然客体属性的存在本身**，因此它们无疑都是“真理”的直接显现，当然也是对“真理”的间接背离。

于是，我们可以就理性逻辑——亦即“理想逻辑”——的本体状态给以如下概括：

a. 如果理性逻辑渊源于感性逻辑和知性逻辑之中，则它们当然禀赋着**一脉相承的统一规定性**，由此决定了**理想逻辑势必与其前体逻辑之间存在着某种丝丝扣合的运动定律；**

b. 超越于感性耦合及知性本能之硬化程式的理性思维，自是**感应属性**

进一步致虚代偿的极品，由此决定了理想逻辑必有较其前体逻辑更显可塑的“伪在”运动质态；

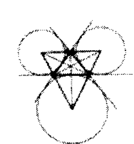
c. 致虚演动的思维可塑性，造成某种业已摆脱感应载体之束缚的不踏实的“独进”态势，由此决定了理想逻辑必然呈现出浮嚣夸张的“危在”运动向度；

d. 逻辑可塑性是超时空的高度代偿方式，它体现着感应载体自身之条件依赖性日益加剧的程度，由此决定了理想逻辑必须深广地追索“存在”的运动函量；

e. 既然理性化的“logic”就是自然化的“logos”的终极结晶，则所谓的“真理”就是等价代偿原理或等价代偿产物，由此决定了理想逻辑必将以“穷尽其知”作为“穷尽其存”的运动归宿。

以下各章即是上述各项论点的展开。

第九十九章



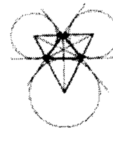
理想逻辑之定律——理性思维一旦得出某种结论即成其为“知”，也交付于“知”。这意思是说，既然知性是介乎于感性和理性之间的层面，则它自然就有两个来源或双向延展性，一方面是直观的潜意识（或下意识）的知，一方面是推理的显意识（或明意识）的知，然显意识的知一经确定为“知”，即从推理中摆脱出来，或者说也随之沉淀为某种潜意识，这就是上中枢与下中枢的生理性逆向转递机制。这表明“知”**必有一系列完全契合的贯通原则**，也表明“知”**必有某种发生着位移的基本准则**。【这个基本准则就是由存在度或“在的程度”所决定的感知度或“知的程度”，（否则推理就会没有片刻间歇的止境，即永远得不出当下的结论），也就是我们在本卷前十章中（第六十一章至第七十章）所曾论及的“知的武断性”之限。】

目前，我们着重讨论那个令纵向延展的“知”得以上下契合的贯通原则。毫无疑问，这个贯通原则必然体现在理想逻辑的定式或定律之中：

简一律——与知性逻辑的“同一律”相对应。**即在整理知性素材时，思维运动必然自觉或不自觉地遵奉着“诸物一系”的事先预设，并竭力将这“一系”简约为（或在感知序列的更高一级上抽象为）“一理”，是谓“简一律”**。它与同一律的不同之处以及对应之处在于：同一律是在任何一个**知觉系统的点或面**上严守着“A＝A”的规定，而简一律是在任何一组**知觉系统的分化体系**上严守着“A系＝A理”的规定，如此而已。【凡属真正理性化的思想系统，它一般都会运行在一条基本原理上，也就是说，你可以最终把它归结为一个极简约的概念序列，而且愈高深者就一定愈简约。倒是那些没有达到理想层面的粗浅想法，反见其头绪多端，含混芜杂。所以，牛顿的整个力学系统可以表达为一个方程式F＝MA；爱因斯坦的基本思想可以用$E=mc^2$予以阐明；达尔文关于《物种起源》的巨著及其全部进化论学说可以归结为“自然选择”这样一个基本概念；而我在本书中所拟表述的宇宙总体物演法则归根结底也就是一条“递弱代偿原理”。而且，正是由这些符合简一律的理性概念组合搭配（它其实早已出现于人类的原始思想成果中，譬如“图腾崇拜”、“神”、“上帝”，再如泰勒斯的“水”、老子的“道”、柏拉图的“理念论”、托勒密的“地心说”等等），才建构起人类精神体系中的基础性“文化基因”（即类似于里查德·道金斯在《自私的基因》一书中所说的“文化传播单位”mimeme 或“拟子”memes），并通过这些文化基因的发展、扬弃或变异，终于逐步促成了人类精神体系的代偿增长和演动进化。再者，即便有人认为世界是杂乱无章的，他也一定要提出“世界之所以杂乱无章”的“一条道理”，否则即不成其为理性思维，而仅仅是一片不连贯的知性表象或曰“知性的朦胧”，于是他一般也就不会产生出世界是杂乱无章的“想法”，或者至少不会产生出世界是杂乱无章的“道理”。说到底，人类之所以是可以“明理”的或可以“理喻”的，即人类之所以总是倾向于发现或接受“道理”（包括普通的“事理”和严格汉字意义上的“道之理”），皆源自于理性逻辑的此一规定。另外一个很有趣的现象是，动物在知性逻辑表象上必须达成“同一律”的状态、以及人类在理性逻辑表

象上最终达成“简一律”的状态，颇像是原始主、客体之间“一点式”对偶感应关系的继续（譬如电子与质子、与原子核、甚至与分子之间的那种简一对偶关系），这里暗示着从“感应”到“感知”的自然统一代偿规定，也暗示着“简约原理”在逻辑发展全程上的物演统一贯彻效应。】

排序律——与知性逻辑的“排中律”相对应。**即在整理知觉表象系统时，思维运动必须将业已无法简单“排中”的繁复系统分解为若干组成单元，并参照整个系统就各单元的存在状态予以定性、定量或定位，是谓“排序律”。**它与排中律的不同之处以及对应之处在于：排中律是在任何一个**知觉系统的点或面**上规范着“A 是 B 或不是 B”的关系，而排序律是在任何一组**知觉系统的分化体系**上规范着“A 是 B 以及 C、以及 D……”的织合，由以确立逻辑系统的有序结构。【在这里，排中律所要“排除”的“中”正是排序律所要“排列”的“序”之空挡或位置所在，显然，此刻的 A 与 B、C、D 等完全相容，而且 A 之所以成为 A，就在于它是 B、C、D 等的相容关系的体现。这个逻辑变态恰好与物演进程的结构分化和感知序列的系统分化相吻合，也就是说，哲学上所谓的“分析判断”及“综合判断”之渊薮尽源于此。回过头来看，可见“判断”本身亦须经历那个从“点”到“面”到“体”的发展过程，即在自然感应代偿的进化途中，最初的判断只是一个无所“判别”的“断”（指感应过程落实在一个“孤立的无面的点”上，故无所谓“判断”）；尔后变为“判”之同时就完成了“断”的简单复合（指感应过程已落实在一个“多点的平面的点”上，排中律就实现在此一位格上）；再往后才形成了“判而断之”的这个分析与综合共和于其中的所谓“判断”（指感应过程须落实在一个“多面的立体的点”上，此乃排序律的逻辑位相）。由此实现了逻辑维度——或曰“逻辑空间”（表现为复多维度的“感想无涯”状态）——与自然维度（表现为复多维度的“时空无限”存在）的统一，以及逻辑序列从低维度态向高维度态递进的自身之统一。】



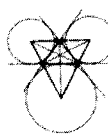
消矛盾律——与知性逻辑的“不矛盾律”相对应。**即在整理感知系统各层级上的诸类抽象要素时，思维运动必定要设法消除其间的种种混乱、迷**

失和关联障碍，并按照简一律所规定的“一系化”（即“一理化”）原则将表面上互不相容甚或相互矛盾的诸端梳理成一个统一和谐的系统，是谓“消矛盾律”。它与不矛盾律的不同之处以及对应之处在于：不矛盾律是在任何一个**知觉系统的点或面**上受制于“A 不是非 A”的规定，而消矛盾律是在任何一组**知觉系统的分化体系**上发掘着“A 之为 A 正在于它源自非 A 或导致非 A”的机制，从而使矛盾终于不成立。【由此可见，一切“矛盾”都是 A 与非 A 之间发生隔绝的产物，或者说是 A 与非 A 之间未能沟通的观念迷失。黑格尔的对立同一论之“对立”和“同一”，就分别是从上述之“隔绝状态”到“沟通状态”的笼统写照，而他的整个哲学体系最终只能落实在“绝对精神”这一个“A”点上，却不能同时落实在“绝对物质”那一个“非 A”点上，就表明即便是某种专论“矛盾”的思维系统也照例必须遵循“消矛盾律”这一铁定的理性逻辑法则。再说，“非 A”（或汉字意义上的“盾”）未必恰恰是“A”（或汉字意义上的“矛”）的对立面，尽管它确实是“非 A”（即确实不是“矛”），把一切“非 A”（譬如“盾”以外的其他东西）都统统归结为“A”的反极，着实是理性思维暂且无法摆脱知性表象之混淆状态的原始困窘表现，或者说是不成熟的理性逻辑不得不亟尽附会用智之能事的低级过渡阶段。顺便说一下，这个始于赫拉克利特（更早可追溯到建立起华夏阴阳学说的“文王演周易”时代甚至黄老思脉之前）、终于（或集大成于）黑格尔、横跨不止数千年人类思想史的窘态逻辑如今正在迅速衰微并终将被理想逻辑所取代。】

追本溯源律——与知性逻辑的“充足理由律”相对应。**即在整理感知表象结构的互动关系时，思维运动势必倾向于追索各个相依单元的存在因和联动因，并通过对其内在关系的推求于不同深度（即“程度”）上达至“元一”（即“简一”）的境界，是谓“追本溯源律”**。它与充足理由律的不同之处以及对应之处在于：充足理由律是在任何一个**知觉系统的点或面**上直接判定其前因的自足性反应，而追本溯源律是在任何一组**知觉系统的分化体系**上间接探讨其总体联系或“多因本原”的反应前预备程序，由以造成“知”

从“感应一体”中分离出来的结局（即分离为“感”、“知”、“应”的结局）。【逻辑（logic）就这样从逻各斯（logos ）中独立成“理性实体”（或曰“理念”、“精神”、“灵魂”、“意识”等等）。实际上，知性逻辑的四条定律本身就是理性逻辑得以衍生的自然进化步骤，即同一律→排中律→不矛盾律→充足理由律，依次表达着感应确定→感应动摇→感应混乱→感应延伸的失位性代偿进度，从而引导着理性逻辑渐渐凸显出来。严格说来，最初被留基伯表达为“因果关系”的所谓“充足理由律”（后来被莱布尼茨表述为“事实真理”的根据和准则），其实还是以“因果律”的称谓为妥，因为在知性的前期阶段，“因”尚不能呈现为“理”（或“理由”），而仍是某种“非理”的直观表象，即便它后来萌发成“理由”（此刻的“知性”已与原始的“理性”无大分别），那“以因为理”的“理”亦照例不能澄清“前因”何以“成因”的原委，于是也就不可能使作“因”的“理由”真正得以“充足”，固然这“理由”不能“充足”的缘故又恰恰是因为相对于知者自身的存在度而言，这浅显的“理由”已足够支用或代偿充足了。仅在这个意义上，“充足理由律”才能够成立，直到“追本溯源律”与之天衣无缝地衔接起来，从而令“理由”得以继续“充足”下去。这个进程在理性逻辑代偿演运的各个阶段还将继续不停顿地发展，例如，爱因斯坦毕其后半生都在追溯和探究有关综合物理学四大作用力的“统一场论”，他的信念和动力其实就来自于这条逻辑律，尽管他未能完成这一事业，但最终一旦实现，它就会把今天的物理学理论带入一个更高的“简一律”境界。】

基于上述，可见**理性逻辑并不是知性逻辑的辩证反动，而是知性逻辑的代偿顺延**，它其实**表达着“广义逻辑自洽”的内在规定**。而且，那个从知性中走来的“直观的因”要想成为理性中之“充足的理”，就必须超脱于相对僵硬的“直观”之束缚，亦即必须沿着“虚拟感应”的路线进一步“虚化”下去，以至于使之抵达“纯理之想”的境界——是乃“理想逻辑”之质态。



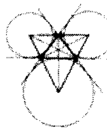
第一百章

理想逻辑之质态——"感"是存在物之间依存属性（或可感属性）的耦合；"知"是不可换位的依存主体对感应属性（或直观表象）的定位整合；然则"理"就是至弱存在者对泛化感应属性（或非直观表象）的失位性梳理。换句话说，所谓"理"，乃是依存者的依存度业已膨胀到"无所不依"、以至于"无所适依（从）"、因而必须将极端泛化了的感知表象"梳理成序"、以便至弱感应者顺"序"为"依"或"依理而应"之谓。于是，所谓"想"，当然就是指上述那个"理"化过程的主观动势，而这个动势同时又是"依理而应"的过程，由以达成"理想"就是"感应"之顺势延展和高位重叠的代偿态势——亦即"逻辑程序"或"逻辑序列"是也。

可见，"理"首先表达着理性主体的衍存位相及其感应质态；其次表达着理性思维的逻辑序位及其运动形态；同时还表达着理想逻辑的逻辑函量及其函项真值。【所谓"逻辑函量"就是前述之"感应度"的函数关系和代偿增量（参阅第七十章）。所谓"函项真值"乃是借用维特根斯坦的"真值函项"一词，但偏重于讲"如何成真"以及"真的所值"。（从根本上看，维特根斯坦既没有讲清"逻辑函项"的"函"源，也没有讲清"真值函项"的"真"本。）】

"感"既然是主、客体之间依存属性的耦合，则它必然失去了"单纯客体之真"（可视为"对物质属性的抽象"或"初级虚拟"）；"知"既然是对感之所得的局限整顿，则它不免进一步丢失"普遍对象之真"（可视为"对感性表观的抽象"或"中级虚拟"）；"理"既然是对多点之知的有序梳理，则它更得依据自身存在之需要重塑"感来之知"及"知中之感"（可视为"对知性表象的抽象"或"晚级虚拟"）；于是，感应发展或感知代偿俨然是一个"对虚拟之结果再加以虚拟"的进程（可视为"虚化"进程或老子所谓的"致虚"进程），其间，**感知"函量"是愈益增值的，而感知"函真"是**

愈益减值的（此处的“真”仅指“作为对象的客体本真”）。也就是说，**在逻辑的发展序列中，“客观性”随感知函量的递增呈反比例地递减，而“主观性”又随客观性的递减相应递增，且始终保持等量平衡或曰“等阈代偿”。**（参考第三十四章和第七十章的坐标示意图，相当于代表存在度递减的衍存偏位线与代表属性代偿增量的存在阈平行线之间的背离型运动。）【按照波普尔“证伪主义”的理论走向，他原本应该得出与我的上述观点相同的意见，沿着自己的思想路径，他甚至已经发现了科学发展上的信息量与成功概率趋于背离的动向。然而，当他用“P_1（问题）→TT（试探性理论）→EE（消除错误）→P_2（新的问题）……”这样一种试错法模式来诠释知识增长的进程时，却给出了一个“主观认识的‘确认度’和‘逼真度’愈来愈高”的陈旧结论，从而使他的理论体系发生了内在的矛盾和悖缪。仔细考察的话，这是由于他的学说最初就没有深入探讨认识论的基层问题，即主体感应属性如何产生与如何衍动的问题、以及自然感应进程如何启动与如何演化的问题，所以，他终于不能说清主客体之间的本原关系、以及知识增长（即感应增益）的总体趋势。由此可见，现代西方哲学竭力闪开传统经典哲学尚未根本解决的所谓“形而上学”问题，并借助种种新奇华丽的技术化逻辑来掩盖自己怯懦的逃避企图，其实仅仅暴露了他们的目光短浅和学术低能，这就是我对二十世纪西方哲学的总体评价。说起来，波普尔还要算是勇于抵制风靡一时的逻辑实证主义的一位难得的代表人物，他对维特根斯坦的批评可谓一针见血、入木三分，可惜他多少也染上了一点儿当时流行于整个西方学界的“科学崇拜症”或“形而上学恐惧症”。】



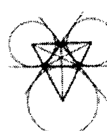
这个漂浮在“大函量”和“小函真”上的晚级感知虚拟运动就是理想逻辑的“主观可塑性”质态：“大函量”使之必须游移，因为它越来越迷失于层次性依存条件的倍增分化；“小函真”使之游移无碍，因为它越来越远离于对象可感属性的直接束缚；由以逐步摆脱感性逻辑的僵化和知性逻辑的自障。（可参阅第七十九章）【那些可变的“理”、以及体现着变易并进一步引发变易的“推理”，则是逻辑可塑性的具体表达（亦成为一般逻辑学的

具体内容)。即，由“理”的主格和“推理”的谓格——而“推出”的“理”又可以进位到主格上来，成为在下一谓格层次上继续“推理”的前提和基础,日益多维化的逻辑空间就这样被渐渐开辟出来——建构起来的存在模式就是“理想模型式”的感知表象。故，在理性表象的世界中，用以指谓存在的任何“词项”(表象中的“点”)总不免既是命题的涵载，又是命题的构成；而“命题”(表象中的“面”)的推演复令词项的内容发生抽换和位移(如“太阳”一词必然潜含着一组命题，这命题先可以是“太阳是太阳神的体现和居所”，尔后又可以是“太阳是太阳系的中心天体”)；从而不断地缔造出变动不居的存在模型。这种由主谓理序编织而成的“事实”已不是“物”本身。所以，维特根斯坦才说：“世界是事实的总和，而不是物的总和。”也所以，“在逻辑空间中的事实就是世界。”(引自《逻辑哲学论》)**不过，被如此“理想化”和“变塑化”的“世界”所表达的，首先是理性化衍存者的存在境界或存在位相，而不仅仅是客体世界的存在原型。】**

由此引发的问题是：对于这个“理想逻辑模型”而言(指任何形式的“理论系统”或“科学假说”)，如何才能确定它的临机“正确性”或“代偿有效性”呢？答曰，指标有三：第一、逻辑体系周全圆融，即**逻辑自洽**(此处特指符合前章之理想逻辑定律)；第二、足以覆盖或贯通它所不能否证的前体逻辑内涵，即**逻辑他洽**(此处所谓的“前体逻辑”包括〔a〕此前的其他理想逻辑系统或学说系统，以及〔b〕作为理性逻辑之基础的感性逻辑和知性逻辑)；第三、与新的经验或感知分化对象相容，即**逻辑续洽**(此处特指表现为相关信息增量的感应函量递增态势)。**此乃“广义逻辑融洽”在理想依存层面的高级表现形式**(可回顾本卷第六十六章及第九十四章等)。【不待说，这里所谓的“正确”或“正确性”，并不意味着该逻辑系统与作为其对象的客体系统之间达成了本真意义上的相符，而只是说，它由此暂时达成了与主体自身或主体类群的存在效价相吻合的代偿满足状态或代偿有效状态而已。从这个意义上讲，它必将变得不正确，即必将随着自身存在度的加速度衰减而愈来愈快地被证伪。可见，所谓“绝对真理”要么从来不

存在，要么就只存在于尚无任何感应属性得以发生的奇点前幽在状态之中，而实际上，这正是既无“真”可言、又无“理”可言的前宇宙衍存状态。于是，一切所谓的“相对真理”，因此绝不可能呈现出逐渐趋近于“绝对真理”的运动态势，恰恰相反，它注定只能愈来愈背离“绝对真理”，即呈现出如下态势：如果把“物演认识运动”或“自然感应代偿”视为一条“相对真理”的长河，则这条长河的流向只能逐渐趋远于“绝对真理”的源头或起点，直至达到“绝对失真”亦即“彻底失存”的临界终点为止。（参阅本卷第一百零三章）】

于是，一切可以指谓为“存在”的存在当然都是“形而上学的存在”或“伪在”（参阅卷一第二十七章），而恰恰是这“伪在”标示着指谓者及其指谓对象的衍存和依存之“真性”（指“属性”的代偿性耦合实现，经层层虚拟或层层抽象即成“真理”）。也就是说，“性”（或“理”）诚然已不是**作为对象的客体的“原态”**，却无疑保留或体现着主、客体之间通过感应依存方式共和而成的**自然统一存在系统的“元质”**，即体现着**作为以及成为对象之对象的主体的“客观质态”**。可见凡“理”必“真”，无“理”不“真”，但所“真”的是“理”（逻辑序列）而不是“物”（客体序列），所“理”（指逻辑化）的是“性”（耦合属性）而不是“体”（依存客体），尽管最终达成的客观效果是“物物相合”或“体体相依”（前一个“物”或“体”如果指的是客体；则后一个“物”或“体”就指的是主体，反之亦然），**是乃“心物合一”的自然道法**。【中国古典哲学中有关“性”和“性学”的讨论，就在这个意义上成立；我之所谓“存在是建立在‘存在性’上的存在”，也在这个意义上成立。由此亦可见得唯心主义的“道理所在”及其“非理所在”，即恰恰是“非理的存在”引出了“道理的存在”，或者说，恰恰是“无理的存在”引出了“理性的存在”（注意：这里提示，“无理”的“无”其实正是“物的潜在”，而“有”一旦成其为“有”其实早已是“理中的有”、“无物的有”或“虚化的有”了）——这才是唯物主义的“合理性”亦即“合心性”所在，即凡属“可指谓的物”必须在“理”上成立，虽然“理”又告



诉理性存在者，“理”是以“非理的物”为其存在前提的（不过，这“非理的物”当然不能与一般唯物论中的那个“合理的物”相提并论，因为“非理的物”断不是任何唯物主义者或唯心主义者可以指谓的“物”）——同样，不可知论也在这一点上成立和不成立，即“非理的物”固不可知，然“合理的物”正是“非理的、不可知的物”所给予的“知”，如果这种“知”不能算“知”，试问还有什么状态可以谓之为“知”？】

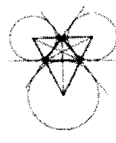
既然逻辑可塑态所表达的只不过是后衍主体依存对象的繁复化和依存方式的游移化，亦即理性主体的感应运动不免飘浮于大函量和小函真的晚级致虚伪在位相上，那么，毋庸讳言，逻辑可塑化的发展形势最终只能引出如下后果：

***a*．理想逻辑的函量倍增进程与其依存对应度的关系成反比，即多向思维使其感应实现的正确概率或准确几率倾向于递减。**【用波普尔的话说，就是科学是向着信息量愈来愈大，成功率愈来愈小的方向发展的。实际上，这个过程并不仅仅局限于科学阶段，须知理化感应的准确度一定高于生物感性，而知性和理性早已是依存反应日趋混乱的相继代偿产物了。譬如，可以试想一下，电子与质子的对偶电荷感应是何等的简捷无误；临到单细胞生物的物能代谢，它已必须面对上万种化合物去进行质膜上的筛选了；后生动物生存状态的纷乱扰动自不必说；作为高等动物承传者的人类更要面临无以计数的对象和麻烦，以至在分辨不出轻重缓急的情形下时常让人失于应对，而且，你每解决一个问题，就会在此基础上又产生出数倍于前的更多问题扑面而来，这就是自然分化效应给人生铺垫的无边苦海。】

***b*．理想逻辑的函真递减进程与其普解覆盖面的萎缩趋势相一致，即多向思维在任一专业分化方位上的片面性和狭隘性倾向于加剧。**【波普尔曾经提出，衡量一个理论或学说是否成立的标准有四条：即相符性、普解性、一致性和精练性。但他没有对这四条标准为什么能够成为标准给以深入说明，我现在替他注释如下：相符性不是指主观认知与客体本真相符，而是指与主体自身当前位移的感应代偿境遇相符，因此才会面临动辄遭致证伪

的厄运；一致性乃是指理性逻辑系统的自相融洽状态或无矛盾状态；精练性不外乎是指自然“简约原则”和理性“简一律”在逻辑运动中的落实；而所谓的普解性，虽然指的是在该理论所覆盖的范围内不应出现与之相悖的案例，但各专业化的理论观照面相对于超专业的全局而言不免趋于狭隘和片面却是一桩无可回避的现实。】

c．理想逻辑的函量倍增及函真递减进程与其自身被证伪的速度成正比，即多向思维的感知分化态势使任何思想成果的实用时度倾向于缩短。【波普尔在其证伪主义学说里未曾探讨有关证伪进程的趋势和速率问题，只在分界问题上谈到，科学与神学、形而上学等的区别就在于前者的可证伪性与后者的不可证伪性。但他没有发现，神学（人类思想史的早期逻辑形态）不可证伪的程度大于哲学，因此哲学的翻新和批判进程远比神学活跃，而哲学（人类思想史的中期逻辑形态）不可证伪的程度又大于科学（人类思想史的晚近逻辑形态），因此科学的日新月异才会如此令人目眩。这表明，波普尔的截然分界是过于简单了，实际的情形可以用一句话概括完毕，那就是：愈原始的代偿其效益愈著，即落实状态的稳定性愈高；愈后衍的代偿其效益愈低，即落实状态的失稳性愈烈；代表着感应属性代偿的逻辑演化进程亦不例外，如此而已。】



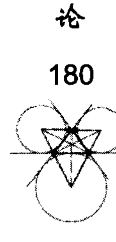
总之，理想逻辑的可塑性质态决定了它的感应操作情状及其代偿演运前途。（参阅卷一第四十一章）

第一百零一章

理想逻辑之向度——上述之逻辑可塑性非但不能使理想思维摆脱非逻辑的自然规定，反而是可塑性的质态本身正贯彻和表达着宇宙存在性的总体制约。因为 logic（逻辑）的向量与 logos （逻各斯）的向量是一个反比共和常数，亦即“精神代偿”与“载体递弱”之间的关系正是自然物演矢量的具体体现。如前所述，这“向量”中的“向”度是不可逆转的，这“向

量”中的“量”度是无可增减的。在理想质态以前的感应或感知序列中，逻辑的演动向度及其增益量度与存在度递减的物质或物种进化序列相匹配，即愈高级的物种，其逻辑能力愈强，生存力度愈弱。问题在于，作为理想逻辑载体的“人物”（“人”也是一种“物”的汉文字面词解）如何使逻辑演化的自然向度得以继续？【从表面上看，人的体质变化是微不足道的，但理性观念却似乎可以呈现出某种自演的、独进的态势，上述问题即由此生发。】

这就表明，理想逻辑载体自有某种先验的、可塑的**非逻辑衍存基态**或**非逻辑演化动势**与之相吻合。【也就是说，逻辑的不可塑性或可塑性必与其载体的不可塑性或可塑性相一致：物理存在的不可塑性导致物理感应的不可塑性；生物机体的结构可塑态导致生物感应的逻辑可塑态；从理化物质的“感应”到原始生物的“感性”，再到脊椎动物的“知性”乃至高级灵长动物的“理性”，就是这种对应性过渡关系的明证。而且，后生动物机体的可复制性、可发育性以及内部结构的可运动性，相应要求具备某种与其可塑程度大体一致的内交感反馈应激系统，这个内交感系统实际上就是生物外感知系统的逻辑先声。顺便多说一句：此处暗示，由内交感系统主持的机体细胞结构化过程（可视为“体内社会化”过程）与由外感知系统主导的个体生物社会化过程（可视为“体外结构化”过程）同样具有一脉相承的自然规定性。（详见卷三）】



显然，下一步的发展趋势只能是，**随着外感知系统的继续分化和继续结构化，理性逻辑之载体自身必须建立身外的“类体质”可塑系统**（工具化的体质结构代偿），这就要求两项前提，并由此两项前提引出两项结果：

第一项前提是，发展到理想逻辑阶段的**感知代偿业已成为该主体存在性的主要构成成份**，即感应属性的虚体存在（可简称为“精神存在”），在决定该主体能否存在的存在阈量效指标中，其所占的代偿效价业已大于纯粹载体的效价份额，**从而使虚体代偿**（指“属性代偿”或“精神代偿”）**成为实体存在**（指“结构代偿”或“载体代偿”）**的主导要素**。结果导致“我思故我在”（笛卡尔语）甚至“存在就是被感知”（贝克莱语）的**伪在**之局。

【其实更早可以追溯到斯多葛派及其遗风流布的时代，故有马尔库斯·奥勒留的千古趣谈："人就是一点灵魂载负着一具尸体"。进一步讲，人类的精神文明就是从对"灵魂"的关怀开始的（所谓"灵魂"即是"虚体代偿主导实体存在"的初步自觉），所以才有了古埃及的木乃伊、金字塔、以及自发于各种族中的寄托灵魂的天堂、地狱和宗教思想。】

第二项前提是，发展到理想逻辑阶段的**感知载体业已成为极度残弱化的衍存物**，即该主体的实体存态（指"体质"状态）必须借助于其虚体代偿（指"智质"作用）来**重塑自身的存在质态**（或曰"改造自身的生物性状"，谓之"智质性状"，详见卷三），且其**工具化体质延伸**的重塑成份（可视为"体质代偿"）较之**生物衍存原型**（可视为"体质元在"）具有越来越大的依赖性比例，**从而令载体之继续变塑与逻辑之可塑趋势保持吻合**。结果导致主体存态愈益失稳（或美其名曰"日新月异的科技化"）以至愈益自失（或美其名曰"自我实现的社会化"）的**危在**之局。【其实早在数十万年前的旧石器时代之初，人类以工具补偿和重塑体质的物质文明即告开始，工具使用周期的日益缩短深刻地体现着"类体质"（即"智质性状"）的不踏实性或递弱性。而且，正是这种递弱演化的**载体可塑性**造就了代偿发展的**可塑态逻辑**。】



也就是说，**通称为"感应载体"的物演系统，可以这样人为地划分：从理化阶段的"物质"**（即"物衍质态"）**发展到生物阶段的"体质"**（即"生物性状"或"生存性状"），**再从生物阶段的"体质"**（亦即"体质性状"）**发展到后生物阶段的"类体质"**（即"质智性状"），**由此达成一脉相承的代偿衍存系统**。是故，作为类体质的工具必然既分化有**"感"的属性**，又分化有**"应"的属性**，即**类体质无疑是感应载体代偿序列的自然延伸**（从而也有力地证明，作为"认识"之源头的物理性"感应一体"原则终将被自然界贯彻到底）。【就精神哲学而言，有关"体质可塑性"的这般简述已经足以说明问题了。不过，在随后的社会哲学卷中，此项讨论将被换一个角度予以更详尽的阐发，请读者届时再行赏析。】

于是，理想逻辑的运动“向度”完全沿袭着感应逻辑和感知逻辑的固有路线继续挺进，而且完全遵循着自然物质演化运动的递弱代偿法则，令“逻辑空间”——也就是虚存代偿的“量度”——继续保持加速扩张的态势。【由此可以解释，“人类”这种生物何以会突然挣脱物种衍化的自然梯度而呈现出孤军独进的气概，以至于不管生物学怎样发展都很难把人类与其他动物相提并论。实际上，**如果将人类的类体质进化也放在自然物态或物种演运的同一尺度上看待，则人类工具化体质延伸的每一步变迁都不啻是物种变异的更快捷的继续（或存在度更低的代偿衍存方式）而已。**也难怪弗洛姆要愤恨地说：人是“死的”(nekrophil)，他们越来越敌视生命，却崇拜无生命的机器。】

第一百零二章

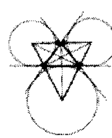
理想逻辑之函量——所谓“逻辑函量”(即前述“矢量”或“向量”中的“量”)，系指“以函数关系式递增的感知代偿量”(参阅第七十章之示意图)。当序列化逻辑函量增益到理性层级时，它的可塑性质态同时表达为超时空的巨大扩容，即呈现出某种几乎不受时空限制的虚载运动形态，其容积尽可以囊括一切可能的分化态存在，其动势又类似于无所不包的非时空幽在格局——即从“多”又还原为“一”那样的本原一统存在格局。**这表明，此刻的逻辑主体正高速趋近于对全部分化客体的依存，也表明，此刻的逻辑运动已必须借助“与最高存在度相对应的最高代偿度”之手段，来应付自身分外艰危的衍存形势。**【逻辑函量的增长，就其具体实施步骤或实现方式而言，可大致分为三种类型：在无机物演阶段，它以物态的分化重构式跃迁来实现其感应属性的增益；在生物演运阶段，它以物种的基因突变式进化来实现其感知能力的扩张；在人类问世以后，它以具有自我意识的理性逻辑变迁以及相应的类体质工具改进来实现其知识的创新和增长，这个相对独立了的理性逻辑变迁可能表现为灵感的突发、证伪后的猜想（波

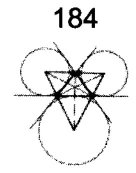
普尔论点）或新概念的累加与重组（即道金斯称之为“meme 拟子”的文化基因）等等，但归根结底，它们都不过是自然分化代偿进程的变态实现方式而已。】

说到这里，我们有必要回过头来专门讨论“幽在”，所谓“幽在”，就是一直潜含在本项哲学中而又令我们无法直面的那个极端抽象、极端幽远（或者说是“在极端幽远处加以抽象”）的“在”（即海德格尔用以烘托“在者”的“在”），也就是元初那个存在度最高、故毫无分化、毫无属性代偿、从而自身既没有感应性、亦令感应者无从感应的“非时空存在”。它之所以可能存在，乃是因为分化者必须有所分化，它之所以无从感应，乃是因为它全然没有任何可感属性。于是，它就成为物理学上的“奇点存在”，也就成为哲学上的“幽在”——由此形成一切感应得以发生的临界源头和一切感知可能企及的临界极限。【因此，我在前文中多次暗示，“在”并不是“理性抽象”的产物，而是来自“作为理性基础的原始感应属性”之最深厚的沉积。也因此，正常的人决不会为有“存在”而惊异，反倒是这“惊异”本身显出了哲学的多事和杞忧。】

从这个既是源头又是极限的界点，到任一感应者或感知者演化抵达的存在位格，这两端之间的代偿性感应区间（参阅第七十章示意图中的“有条件衍存区间”）就构成该感应者或感知者的逻辑函量。即从“在”到“在者”的演化历程，体现着从“一”到“多”的分化，也体现着递弱衍运的代偿矢量。这个历程就是感应属性的扩展进程，也就是有条件存在者的**条件层次化**依存序列，于是，感应性把**层次性条件**转化为**层次性对象**，而对**代表着依存条件的对象**的无穷追索就成为**逻辑可塑性的渊源**，因为这时的逻辑载体已经**趋近于无穷弱化的境地**，由此终于导致**理想逻辑的超时空运动方式**——即跨越分布于时空维度上的条件层次，以便在立体化的存在系统中不受时空限制地追索载体自身的全部存在条件，是理想逻辑维护其载体存续的必须，亦是**理想逻辑函量的自然规定**。

基于此，如果把理想逻辑的“函量”转化为定性的“函项”来考察，





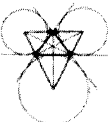
则它不外乎是对主体自身之依存条件的感知或感应，即是说，理想逻辑的“理”不在乎它是否把握住了**依存对象的“真象”**，而在乎它是否把握住了**依存关系的“真性”**，这“真性”就是“真理”，而那被误以为是“真象”的东西就是哲学上所谓的“假象”。【相对于原始阶段的感应、感性和知性而言，这“假象”直接就是“真性”，故此尚可叫作“真象”，虽然它因带入（或“耦合”）了主体自身的属性而仍不免失却了对象的“真象”也罢，这是由于处在“点状反应式表象”关系中的感应者，在其获得该表象的同时就已经直接把握住了自身与对象之间的依存关系。可见，所谓“假象”其实原本并没有“真”与“假”之别，只是因为后来的衍存者已不能直接从“对象”的“象”中把握诸对象与自身的关系，那“象”才显得“假”了起来。也可见，所谓“性”（或“理”）其实原本并不与“假象”相冲突，而是对“假象”的继承和梳理。质言之，“理”与“象”都不过是对**依存关系**的感应产物，所不同的，仅在于感应者所处的存在位相或代偿位相的差异而已。】

由于越原始的感应越接近于“在”的本原，越少一些间接层次或主观程序的处理，因而具有越大的抽象普遍性，同时具有越小的感知鲜明性（参阅第八十六章），这就为理性逻辑造成了两种结果：一方面，它使“理”常常处于混乱之中；另一方面，它又为“理”提供了加以梳理的根据或手段；说它是“根据”，乃基于“存在效价规定并支配着代偿效价”这一衍存律令（参阅卷一第十九章），这“根据”就是追溯（“追本溯源律”的那种“追溯”）到从幽在中刚刚演化或分化出来的**广延属性**和**复多属性**上去——前者（指广延属性）就成为几何学的来源；后者（指复多属性）就成为数学的来源。说它是“手段”，乃基于“前体属性规定并支配着后衍属性”这一自然法则（参阅卷一第四十一章），这“手段”就是禀赋（“先天禀赋”的“先验逻辑”）在理想逻辑中的**图式思维和数理思维**的能力——前者（对应于逻辑广延性的扩展）就成为几何演绎的思想源泉；后者（对应于逻辑数理性的发展）就成为数学演绎的思想源泉。**愈原始的属性，愈具有普遍性和统领性的优势，**

由以成为对后衍属性的梳理工具，这就是几何学与数学的学术本质，也就是几何学与数学在人类思想史上越来越显示出深刻性和有效性的终极原因。【所以，欧几里德虽然不被一般哲学史家认定为哲学家，却远比一般的哲学家对后世的影响为大；也所以，毕达哥拉斯的哲学虽然在当时显得神秘而怪诞，却实在不愧是唯理论思想的先声。】

于是，就像物理学上的数学定量研究同时即表达着某种定性结论一样，**理想逻辑的函量发展本身就是精神存在的定性指标。**【顺便谈一下，所谓从“量变”到“质变”的说法实在是一个很肤浅但很实用、即带有极重的人为武断色彩（或“定点感应”需要）的辩证观点，因为，说到底，一切“质”的存在都是存在度和代偿度的“量”的体现，或者反过来说也一样，一切“量”的存在都是表达在某一存在效价和相应代偿效价上的特定的“质”，所谓“飞跃”其实不过是对这种更深在的质量同一性的无知和误解罢了。】

第一百零三章



理想逻辑之归宿——从定型载体中“脱壳”而出的可塑态理想逻辑是整个自然感应逻辑序列的最高代偿形态，出于自身存在形势的需要，这个代偿形态不得不把极端庞杂的依存关系建立在“理”的脉络上，亦即不得不将 logos 的本性日益全面地展开在 logic 的观念模式上，是谓“真理”。换言之，如果感应载体的存在度偏高，则它只需采取相当简单的感应依存方式就照例可以达成“真在”，可见**显现在高位逻辑序列上的“真理”其实与体现在低位逻辑序列上的“真在”无异，这就是“真理”的本质——即显现在“理”上的“真”原本不过是为了代偿失之于“在”上的“真”，如此而已。**【被国人译为“真理”的，是西哲中的“ truth ”一词，这“truth”究竟是指“真”还是指“真理”，其实西人自己也从来未能说清过，因为如果这“truth”是指“非理的真”，则你似乎没有多少“非理”的根据，如果这“truth”是指“理上的真”，则你又全然没有了“真”或“不真”的凭据，可见将“真”

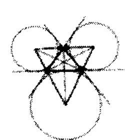
与“真理”不加区分，乃是由于它们原本就无从区分的缘故。变换一个更明了的说法：“真”者，“客体本真”之谓；“理”者，“逻辑条理”之谓；两者之间原本不能通过感应属性的单刀直入而融为一体，因此一般符合论意义上的“真理”或“客观真理”在概念上不成立，只能将此种说法的歧义还原为“客体本真”的非逻辑空洞。反之，凡为“真理”者必指“主观真理”，即是指主体的感应属性与客体的可感属性之变态耦合，之所以还将它称作“真理”，乃是由于它正好以那飘飘忽忽的虚“理”达成了踏踏实实的“真”在，是为“真理”之精髓。也就是说，我们必须分清“客体本在”与“主观真理”的区别，从而避免跌入那个窒息了无数哲人的自相矛盾的概念泥沼中。实际上，任何一种“理”都曾经“真”过或正在“真”着，而且任何“理性载体”都会把它的某条“理”坚持一段时期，直到这“理”逐渐变得不成为“理”方肯罢休。显然，问题不在于“真”何以成“真”，而在于“理”何以成“理”。】

这就决定了**“理”的真度**或**“真理”的准则**，即，**“理”是否为“真”，取决于它是否完成了“在”的代偿量度，或者说，是否达到了存在阈的代偿基准——至此，“真理”有了永恒的标准，这“标准”就是那条被存在阈所限定且必须及格的代偿等位线，而达到这条等位线的量度规定无非是为了实现存在或继续实现存在。**【这就是“真理”在“精神坐标”上的尴尬位置。（参阅本卷第七十章的坐标示意图）】

由此提示，逻辑（logic）上的“真”不外乎是逻各斯（logos ）上的“在”的代偿转化形态。即是说，虽然呈现于感应性和感知性上的“真”自始至终均因受到主体自身属性的干扰而从来未能获得“对象之真象”，却由于感应属性的代偿序列本身正是依循着自然天演系统的“物性”（即“客观性”）预定和谐地塑造了“自性”（即“主观性”），由以达成逻辑上的“理性”与逻各斯上的“物性”的重合与统一。【亦即只有返回到不可直面的“真在”（指从“存在性原理”中推导出来的“无属性幽在”和“非逻辑元在”之总称）上去，方能觉悟所谓“truth”原是这样一种东西：它承载于“理”（即

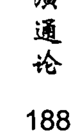
运行在“逻辑序列”上）→抽象于“性”（即落实在“物质属性”上）→了然于“心”（即澄明在“精神虚存”中）——俨然是中国思想史上“理（学）→性（学）→心（学）”之思路的自然背景。仅在这一点上或这一系上着眼，“真”与“理”才有了可以相提并论的基础，但它却既不是“唯物”的“反映之真”，也不是“唯心”的“反思之理”，而是“从物到心纵向演化”的“在之代偿”。因为，同样是出于这一点或这一系的规定，“在的程度”（即存在度）愈高的感应者，由于其“客观真在性”所失愈少（亦即“主体自身属性”或“主观性”愈少），故而“感应之真”必因“干扰”愈少而愈“真”；反之，“代偿程度”（即代偿度）愈高的感知者，由于其“主观逻辑性”所得愈多（亦即“主体自身属性”或“主观性”愈多），故而“感知之真”必因“干扰”愈多而愈“失真”。结果，把“真”与“理”（高度代偿的逻辑产物）同日而语未免又显得有些滑稽。（除非我们把这“干扰”本身及其发生过程亦视为是一种不可逾越的“真”，可这“真”已不是“对象之真”，而是“主观之真”或“衍存之真”了。）】

可见，**所谓“主观性”与“客观性”原是一系或一种东西，正如“主体”与“客体”原是一系或一种东西一样**（参阅第八十七章）；**也可见，“真理”之“真”历来不以“对象之真”为指归，而以“衍存之真”为体现——“衍存之真”就是“在”的总和或“存在”的总体延伸**（“存”这个汉文单字本来就含蕴着“保存”和“延续”之意味）。于是，相对于“在”而言无所谓“真”与“不真”，相对于“理”而言又谈不上“真”与“不真”，故“真理”一词纯属概念上的空洞或无意义的妄语。【从中文辞源上考证，“真理”原是一个佛教用语（“真谛”），尔后沿用于哲学，再用于科学，这倒真正给出了“真理”的真义，即在宗教上“理”有多“真”，在哲学乃至科学上的“理”也就有多“真”，因为说到底，“真理”不过是一条绵延在逻辑序列上的代偿基准线而已。实际上，宗教之“理”远比科学之“理”在真性上为大，因为它所持续的时间即它的真理稳定性远比科学为强，足见这强大的“真理”或“不真之理”正与那不堪回首的稳定的“在”势相一致，



亦足见“理”不过是“在”自行分泌出来的一个“黏液状”（而非“透明质”的）保护层而已。】

也就是说，**如果“理”的“真度”在理想逻辑的演进中确有不同深厚程度的表达，则这个“度”的移动标定点不在其上限，而在其下限，即在于逻辑载体延续自身之自然存在的那条衍存偏位线上**（参阅卷一第三十四章和卷二第七十章之示意图）。**质言之，“真理”的“真度”体现在存在效价与代偿效价的互补原理上，即体现在失去多少就追补多少的等价代偿关系上，这才是唯一堪称为“真理”的真理。**【所以，毋庸否认，认识过程的确是愈来愈深化了，这“深化”既表现为越来越远离于“对象的本真”（故此人类总有一种“感觉比思想可靠”的潜意识），又表现为越来越逼近于“真理的完善”（故此人类更有一种“思考比直观准确”的显意识）。】



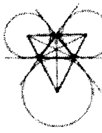
不过，这样一来，“真理”就显得很不美妙了，因为“真理的完善”正好是人类本身越来越不完善的尺度。联想到普罗泰戈拉曾经说过的一句名言：“人是万物的尺度”，现在倒应该反过来说才显得尤为贴切：“观念中的万物是人的存在状态的尺度”，或者干脆更率直地说：“真理”正是把人类引向失存的灯塔。【可以肯定，随着 logos 和 logic 之演替态势的继续发展，人类势将日益临危于自身负载的“理”，而不论这“理”是科学的“理”抑或是后科学的某种“超理”。历史地看，人类的文明进程正是一个“人祸”逐步取代“天灾”的进程，也就是“真理”逐步湮没“非理”的进程，而且“人祸”必呈愈演愈烈之势，亦即“真理”必呈愈进愈苛之局。现代人常常发誓要为“真理”而牺牲，看来“真理”迟早会成全他们的宏愿。】

至于此，理想逻辑的**双重归宿**已不言而自明：**一方面是始终与前体逻辑序列保持一致的等位代偿之归宿**（它体现着“有效代偿”）；**另一方面是以穷尽其知实现穷尽其存的偏位衍存之归宿**（它体现着“无效代偿”）；二者本为一系，使“精神存在”或“精神虚存”在扇形扩展的自然趋势上发扬光大，使“终极真理”或“绝对真理”（其实是“临界失真”）在人类失存的最后一瞬间收获无余。【即是说，当“在”（指“存在效价”或“生存

度”）趋近于无穷衰微之际，“理”（指“逻辑代偿”或“感应度”）就会相应趋近于无穷丰厚的境界。而这个彻底的“临界失真”状态就是存在度趋近于零的依存失协调状态，也就是物演进程上的“感应效能递减”状态和物演终点上的“临界感应失效”状态，由此实现自然衍存动势（即宇宙物演流程）的最后完成。看来，“追求真理”的冲动实在谈不上是什么“人性中最高尚的美德”（弗兰西斯·培根语），而纯粹是“物性中最自然的规定”，其情形与悠游于水中的鱼儿终有一族不得不蠕上枯岸变成爬虫是出于同样的缘故。】

第一百零四章

上述之所谈，其实尚没有能够为“精神存在”画出一幅形貌完整的肖像，因为对认识论和逻辑学的探讨严格说来仅仅管窥了“感”的一面，却未蠡测到“应”的深处。【只不过是“感”的一面之词，居然说了那么许多佶屈聱牙的话，应该承认不是由于“感”比“应”重要，而是由于在既往的哲学中“感”比“应”引起了更多的混乱，故此需要更费气力地加以澄清罢了。不过，这并不表明有关“应”方面的问题业已得到解决，恰恰相反，它几呈空白，以至于不能作为一个有明确针对性的问题被提出，因此，以下的讨论迹近“拓荒”，于是亦不免显得迹近“荒谬”，特此提请读者作好概念重建的思想准备。】



其实，如前所述（参阅第七十三章、第八十九章等），“感”与“应”在最原始的衍存阶段原本是一个共通的“点”，而不是某种可能予以分割的“面”或“体”。**就是从这一个共通的“点”上出发，“感”与“应”既相互提携地膨胀起来，又各具特色地分化开来**，以至于你如果要拢住它就必须用两只手分别从两方面加以把握才行。【“感”、“知”、“应”的自然分化，既使我们不知“‘知’何以成为‘知’”，也使我们不知“‘应’何以成为‘应’”。】

换言之，在原始状态的“一触式感应”中，“应”与“感”一并不过是针对着依存物的一个简捷的物理动势，尔后，随着“感”在主体逻辑中发

生“从感到理”的内扩，“应”亦相应地在主体精神中发生“从应到志”的内展，也就是说，在**从客体投射而来的“感”**和**从主体反弹而还的“应”**之间——亦即在“精神扩容”或“扩容而成的精神”中——**感应过程在进行实际物态反应之前，先有一个对“感”与“应”均给以某种主观预处理的“精神化”过程。**【“应”的最终落实是体质性的“行动”或“实践”，但那时的“应”已经仅仅是一个“复杂化了的理化反应”而已。就精神组分而言，“应”与“感”一样，各占有其间的半壁江山，只不过这片新大陆很少被哲学纳入自己的视野罢了。】

这个与“感”同生同长的“应”的主观预处理程序就是所谓的“意志”或“意志”的定性。【在整个哲学史上，可以说有多少个哲学家就有多少种“意志论”，但几乎没有一个人把意志视为宇宙物演的附庸，因而也就没有一个人能够说清意志的本性。虽然叔本华在某种程度上最早觉悟到意志与理性的等位关系——有他的两句名言为证：“世界是我的表象”，“世界是我的意志”——却终究由于未能探明二者之间的同源出处和二者之间的同构关系，而令意志本身成为表象和意识的悬浮式载体。结果，他所犯下的错误相当于说了这样一句荒唐话：“应”是“感”的本原。这种情形恰好是黑格尔哲学潜在错误的反动：“感”是“应”的本原。这样看来，1820 年 3 月 23 日发生在柏林大学的那场黑格尔与叔本华之间面对面的著名争论，实在像是“感”与“应”这两种自然物质属性正告分裂的一次人格化冲突。】

一旦有了这样的“定性”，问题就变得很简单了：**既然感应属性是物质存在效价（或“自在效价”）逐渐趋于丧失的代偿方式，则“意志”自然就要表达为“竭力保持存在”或“竭力追求存在”的自为内能。**

而且，一旦有了这样的“定性”，关于“意志定量”的问题也就相应得到了解决：**即存在度愈为低下的存在者，其意志力一定显得愈为强烈。**也就是说，**出于“感应同源”的规定，“理智”与“意志”的量效发展过程必然呈现为同步增益的状态，宛如对身外事物的“知识”（“感”的形态或“理智”形态）是由于身内存在度的流失那样，对身外事物的“执著”（“应”**

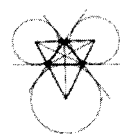
的形态或“意志”形态）是由于身内存在度的倾空使然。【所以，世间万物按其自然生发序列依次表现出愈来愈强化的“求存意志”或“意志客体化的级别”（叔本华语），即（叔本华用石头、植物和动物的比喻不够恰当，故改为）潜伏在分子里的意志高于原子，而显示在生物身上的意志又高于分子，最后，体现在晚级社会中的意志必将高于任何生物个体，以至于号称是“自然意志之体现者”的人类，其“身心存在”终于完全被“社会意志”所吞没。对于这个演化进程或“显化进程”的形容，没有比下面的妙语更优雅、更准确的了：“意志已出现于可见性，它的客体化是有无限等级的，有如最微弱的晨曦或薄暮和最强烈的日光之间的无限级别一样，有如最高声音和最微弱的尾声之间的无限级别一样。”（引自《作为意志和表象的世界》叔本华著）应该说，这既是对意志级别的写照，也是对感知级别乃至精神全体的写照。】

第一百零五章

实际上，“感”与“应”不仅是**同源**的，而且是**同构**的。

从理化阶段的“感应一体”出发，假如到生物阶段的起始位点上，我们可以把“感”的自然分化人为地界定成感性、知性和理性的层次结构，那么，同样地，我们也就可以把“应”的自然分化人为地界定成应向、意向和志向的层次结构。【注意：（应向、意向和志向的）“向”字与（感性、知性和理性的）“性”字在这里是等位同义的，即从宏观角度着眼，二者均含有“属性代偿向量”的综合意蕴；但若从微观的、具体的感应运动上看，则“向”字较偏重于“动向”的规定，而“性”字较偏重于“动量”的规定。这就是我们在“意志”（亦即“感应”的“应”）项下选用“向”字的主要原因，其次也是为了照顾中文语言固有的习惯。】

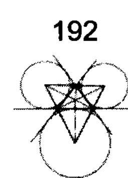
所谓“应向”，可以直接参照当代生物学上从趋性到反射的总体概念，它呈现为自原始生物的无器官感应（或非神经感应）到高等生物的感受器



一效应器感应（或神经质感应）的瞬即定向动作（对此有兴趣的读者，请另阅有关的生物学专业论著）。从构成关系上讲，**“应向”与“感性”处在同一感应代偿层级**。

所谓“意向”，约略类似于一般书面用语中的“情欲”或“情绪倾向”的概念，它呈现为脊椎动物前后之物种的“躁动意境”或“欲望”，即呈现为从事某种活动时的神经张力状态和心理运动指向。从构成关系上讲，**“意向”与“知性”处在同一感应代偿层级**。

所谓“志向”，就是既往认为只有人类才具有的“狭义意志”的概念，它呈现为高等动物的强烈的“意识倾向”及“行为倾向”的总和，且与作为物种或个体定向反应行为方式之基础的“气质”或“性格”等心理背景有关。从构成关系上讲，**“志向”与“理性”处在同一感应代偿层级**。



与“感知序列”的演进过程相类似，这个“意志序列”的演进过程同样表达着——

（*a*）**进行性扩张的**（所以生物的感情发展会越来越充沛，以至于从主宰情愫发生的丘脑投射系统到实现情愫表达的面部表情肌都要数人类最复杂）、

（*b*）**下位层次决定上位层次的**（所以潜意识的或情绪性的心理层面常在某种程度上左右着甚至主宰着人的理性思维）、

（*c*）**上位层次抑制下位层次的**（所以清明的理性会轻蔑情绪的颠簸，而理智地克服感情用事正是人类行为的一大特色）、

（*d*）**从无结构态向结构态演化的**（所以无论从情、理、志等任何一个角度上看，各个物种的精神发育明显呈现出越来越系统化和结构化的倾向）、

——等等**代偿性运动的基本特征**。

第一百零六章

这种既同源又同构的天然感应关系就是胡塞尔所谓的“意识的意向性”或“意向意识”，即“意识”（或“感”）必然被导向或“朝向”某物的那种

"权能性"（或"应"），这个暗含着某种"意图追求"的"主观一相对"格局就是"感－应同脉"格局的自然规定和精神势态。【胡塞尔的"现象学"研究，仔细玩味之余，才能朦胧体会到他实际上无非是要探讨"应"对"感"的制约关系。说起来，这是继叔本华之后又一个对"应"的问题有所关注的罕例，可惜他照例未能深入到感应属性的生发渊源及其基本规定上来，致使他的哲学论述总给人一种"下笔千言，离题万里"的不着边际之感。不过，公允地说，"应"的潜在性质的确被"感"的花哨和人性中的其他名堂掩埋得太深，能有如此嗅觉也着实已经够难为他了。】

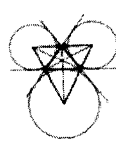
也就是说，主体之所以会**有所"感知"和有所"无知"**，或者，客体之所以会**有所"现象"和有所"藏匿"**，盖出于主、客体之间的演化依存进程所自发造就的**预定性感应匹配关系**（此乃前述"预定和谐关系"的另一视角）——这个"预定性感应匹配关系"**在主体身上就显现为"意志"，在客体身上就显现为"现象的可给予性"**。

进一步讲，如果不对胡塞尔所谓的"关注的目光向先前未被关注之物的朝向"作出如下注解，则他实际上等于什么也没有说：**原始感应的"应"随着感应载体的弱化和感知逻辑的扩展而同步扩展，才是"现象学还原"的唯一"本质"**。【胡塞尔对心理主义的批判，既表明他已觉察到逻辑思维的"感应分离"之背景，也表明他依然无知于精神全体的"感应同脉"之本原。】

这里提示，"应向"其实可以一直回溯到**最原始的物理感应**上去，即是说，**生物层级的"应向"（以及扩展开来的"意向"和"志向"）与理化层级的"应"原本就是同一种东西**。

基于此，有关"应向"的状态已无需多谈，它像作为**理智之胚芽**的"感性"一样，是一个尚未从"非精神"或"亚精神"的原始物性中脱胎而出的**意志之胚芽**。

而"意向"就颇有一些枝繁叶茂的景象了，它是知性在辨析"多点式表象"的过程中突破"应"前障碍的精神氛围、精神动力和精神向导的复



杂组合。有障碍就会生出郁闷之感，有冲动就会生出焦躁之情，有导向就会生出奋勇气概……总之，处在中级发育阶段的“意志”不免由于自身载体已进入“存在失位”和“逻辑迷失”的境地而分化出种种“情绪”。换句话说，**知性是“本能式的感知”，于是，在知性层次上的“应”也就是“本能式的反应”，这个“本能的应”一旦铺张开来就是“情欲”乃至“情绪”。**仔细考察的话，你可以很清楚地看到，所谓“情欲”和“情绪”无非是主体对其依存物的反应倾向和反应状态的低智表达，质言之，它就是发生在精神基层上的智力活动，或者说，它就是发生在智质基层上的精神活动。【汉文中一般把各种情绪通称为“感情”实在是很精确的，它直接提示用词者，“情”是“感知化的情”，“感”是“情化的感知”。】

于是，在这个中段的代偿层位上，我们似乎仍旧不能把“意志的一脉”与“理智的一脉”区分开来，但却可以趁机将“意志”的本性或本态给以如下还原：

***A*．它是物演运动向度在精神存在中的泛化表达；**

***B*．它是逻辑运动量度在精神存在中的集约表达；**

也就是说，它更像是一种“精神中的精神”，使精神的膨化不至于失去方向，使膨化的精神足以将自身之全体随时聚焦在某一个反“应”的点上。

作为A项，它是情绪化的意向，或“知性的导向”，由以达成“本能”对逻辑的指引；【在这个水平上，心理活动直接就是感知状态的体现。】

作为B项，它是理想化的志向，或“理性的导向”，由以达成“意识”对本能的约束；【在这个水平上，心理状态间接成为感知活动的基层。】

就这样，它从“意向”走入“志向”，从“情态”走入“智态”，从而完成了它与“感知逻辑”相伴同行的全程。 但它并未能因此就与逻辑序列分道扬镳，反而进一步证明了**“感”与“应”原本就是须臾不可分离的孪生兄弟。**【“志向”因此表现为“无情的、冷静的追求”，即表现为对“情欲”的“压抑性继承”，它实际上是更强烈的“情绪”，或是“被理智沸腾化了的热情”，只不过它以更有力的“理想”（逻辑）方式使之得以贯彻罢了。】

第一百零七章

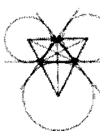
基于上述，可见“逻辑”本身就贯穿着“意志”，或者，“意志”本身无非是“逻辑向量”的落实。【“感性逻辑”落实为“应向”；“知性逻辑”落实为“意向”；“理性逻辑”落实为“志向”（也就是人们通常所说的“理想”，这“理想”既是“理想逻辑”的那种“理想”，亦是“意志向往”的那种“理想”）。】

因为，如果把物的感应属性拆开来看，“感”只是求存的手段，“应”才是依存的实现，也就是说，“感”必须以“应”的元在规定性（即“非逻辑规定性”）作为其逻辑演运的宗旨，“应”由以成为物演向度（包括“逻辑演动向度”在内）的具体指南和体现方式——这就是“应”之所以显现为“感的向导”或“精神的精神”之原因。【所以，人的意志或意愿（指“理想化的志向”或“愿望式的逻辑”）常常可能得到实现，因为它正是经过了逻辑整顿的自然向往，换句话说，“意志”不过是精神化或人格化的自然演运向度而已。也所以，从历史上看，压抑人的总体意志终究是不能长久的，因为“人心所向”在某种意义上就是“天意所向”，或曰“自然演运向度的精神化或人格化表达”。】

更准确地说，所谓“精神”就是“以逻辑方式加以贯彻的自然意志”的代名词——这个“自然意志”即是“存在必须让自己存在下去”的“在”势或“存在性”；这个“以逻辑方式加以贯彻”的“在”态或“衍存质态”即是“自为的精神”。

从这个角度审视，“自为的精神”完全是“自在的非精神”的代偿延伸或换位实现。

同样是从这个角度审视，代表着“应”的“意志序列”使代表着“感”的“逻辑序列”得以完整地实现为“自为的精神”，从而令“精神演运”得以完整地实现在存在阈所规定的代偿等位线上。



说到这里，有一个问题需要特别加以强调：就目前而言，人类的精神发育尚处在从“知性－意向层级”到“理性－志向层级”的过渡阶段，这种情形与精神的载体发育尚处在从“生物体质”到“超生物类体质”的过渡阶段相吻合（参阅第一百零一章）。正是由于这个原因，才导致人类的精神格局久久呈现为错综纷乱、理不出头绪的朦胧状态。

于是，“情”与“智”、“志”与“理”完全搅和在一起，它们之间要么**层次相续**，要么**等位相依**，令精神存在成为一个错落有致的巨大结构和高深莫测的幽暗迷宫。【弗洛伊德的精神分析学之所以能够由一项临床研究出发而近乎登上了哲学殿堂，并对整个人文学术领域产生重大影响，就在于他第一次纵向剖析了精神结构的层间联系。再之，关于“情”与“智”、“志”与“理”之间所可能发生的种种影响，弗洛伊德早有了相当系统的描述，尽管未必十分精确，却不失为是格外有益而又有趣的参考读物。】

由此不难看出，如果把“意志”统统划归到伦理学范畴中去研究，或者将其视为与逻辑系统无关的孤立科目对待，都不免会给**精神的总体构成**造成**半壁缺损**（即只有“感”方面的清本，却没有“应”方面的正源）。为此，我在后文中专门要讨论如下一些似乎是属于精神哲学外围的问题，一般看来，它们或者是背景性的——如心理学问题；或者是边流性的——如美学问题；或者甚至是目的性的——如意志自由问题等等。

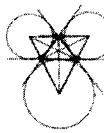
然而，它们实在是极重要的精神课题。【不是因为其“实用性”才显得重要，而恰恰是因为其“不实用性”才显得重要（**因为“不实用性”正表明人已是这等不能用的东西的“用物”**）——这个“不实用的基底层”就是哲学应该予以扫描的部位。】

第一百零八章

由于**作为原始生物意志的“应向”仅仅是非生命的“自然意志”的直通式衔接**，故而“应向”的表现形态既是微弱的，又是平稳的。它微弱到

令你不能视其为“意志”的程度，它平稳到令你不能信其为“稳重”的状态，而“物性稳重”正是一切高存在度的无机物和有机物的共通特点。【这与原始单细胞生物的繁衍生存形态完全吻合，它们的裂殖方式呈现为几乎是无生无死的“稳”态，它们的自养或简单异养方式呈现为几乎是分子（或离子）置换的“死”态，因此它们无需悲喜交加以至一惊一乍，更无需意志坚毅以至奋不顾身。】

反过来看，作为“意向”和“志向”之载体的后衍性物种，其存在效价已一衰再衰，其存在本身就是“物性发扬”的代偿产物，也就是说，它们不由自主地把“物性”（物之属性）发展成了“性情”，**把“物性稳重”发展成了“性情浮荡”**，而“性浮情荡”正是一切低存在度的高等物种的共通禀赋。【这与后生动物的生存繁衍形态完全吻合，它们必须沿着食物链的层级觅得自身特定的果腹之物，必须在身外另找衍续后代的母体或父本，并且还必须忍受“生死轮替”的苦难方可保持族类的永存，在这种情况下，它们怎能不志坚意昂，怎能不激情烧身，又怎能不哀乐无涯呢？】

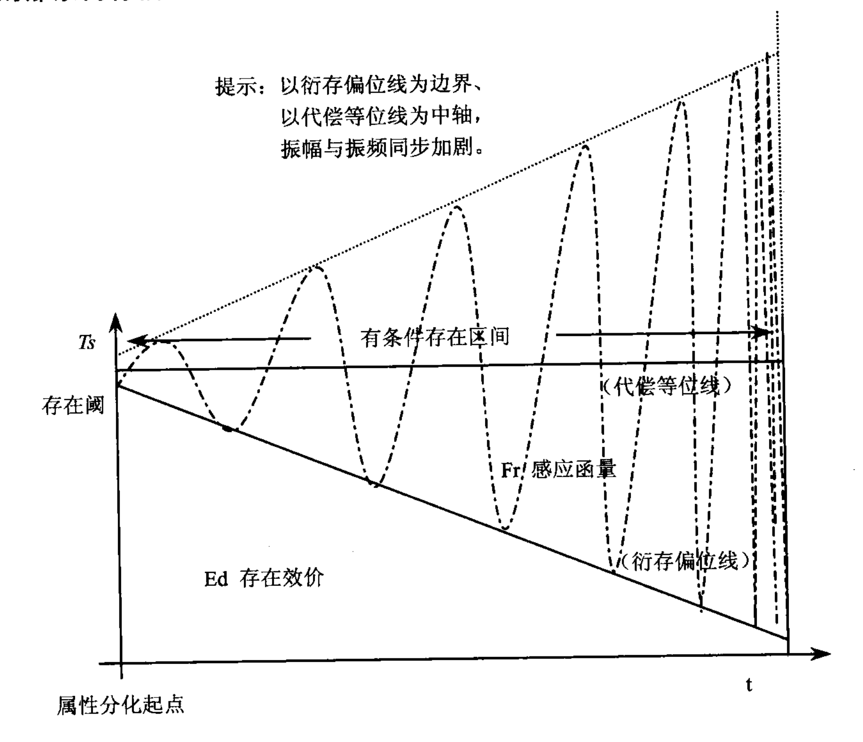


如前所述，一切“物之属性”都是使存在效价得以补足在代偿等位线上的某种“阈存在”，表达为“精神存在”的“意志”（含“性情”或“情绪”等）作为“物性之一种”当然也不例外，它实际上同样是“平行”的，但却无论如何不能“稳定”。**这个同样平行在那条“代偿等位线”上的“精神平行线”就是“心理基线”的自然定位。**

而任何形式的“心理波动”或“情绪跌宕”，**就以这条基线作为其抑扬起伏的落实回归线**，或者更确切地说，**所谓“波动”就是这条基线本身以震荡方式将存在维持在“阈水平”（或“阈效价”）上的后衍代偿质态或具体实现方式。**【注意，此处是要强调，“上下波动”（这是一个极粗浅的表象）并不表明可以有任何“阈上”或“阈下”的存在余地，而仅仅表明此刻的“阈存在”是一种失稳的、艰难的阈存在。（参阅第三十八章）】

进一步看，日益壮大的精神代偿或“意志序列”，**其增益幅度就是其波动幅度的临界规定，亦即，其代偿增势的扩张幅度就变成心理波动幅度的**

半径空间。换句话说，**导致代偿效价（或曰“心理空间”）得以反比例扩张的那条衍存偏位线就构成了心理波动的限定边缘。**（参阅下列示意图）



显而易见，**所谓“心理波动”无非是“应式意志”在其日益扩张的代偿性精神空间中寻求感应依存的运动方式而已。**

因此，**相应地，代偿幅度愈大的依存者其心理波动幅度愈大，正如存在效价愈低的存在者其意志级别愈高一样。**

于是，**心理动量就是意志级别的直接尺度。**

第一百零九章

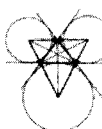
强化的意志代偿是为了驱动弱化的衍存者在依存条件递繁的自然境遇中保持得以存续的存在力度。结果形成如下局面：

***a.* 存在度愈弱，存在欲则愈强；**【笼统地看，这“存在欲”就是“意志”。】

***b*. 然存在欲愈强，实现存在的难度反而愈大。**【具体地看，这“意志”已超出于载体自身，而必须实现为对“身外之物”的“应”。】

一方面是具备了强烈的内在冲动，另一方面是陷入了繁纷的依存罗网，两相交迫，内外夹攻，由以酿成本能知性层级的意向性的“焦躁”和自主理性层级的志向性的“焦虑”，**而且势必越来越“焦灼化”**。【这表明，心理波动是在一个不足以依靠但又不能不依靠的衍存空间内寻求存在的状态，它是失位性精神存在的深刻体现，反映在“感”上就凸显为“多点之知”的茫然，反映在“应”上就凸显为“多向之行”的迷失，所以它的素性规定就是“苦弱”的——**苦弱在不稳当的存在者偏偏要追求稳当或不得不追求稳当**。换言之，投射在精神上的递增型代偿效价就是神经张力或心理张力的相应递增，是谓“焦灼化”。】

正是这种进行性的“焦灼”状态，构成了无边无际且不可根除的“生存痛苦”，也正是这种无边无际且不可根除的“生存痛苦”一旦稍有波动就又构成了“痛苦的缓解”亦即“幻影般的欢乐或幸福”。【所以，叔本华认定，生命意志只能像钟摆一样在“痛苦”和“无聊”之间来回晃荡。不过，仅仅囿于这种说法既不符合“苦乐相间”的心理实况，也无助于澄清“痛苦”和“无聊”的自然质素。试问，何以会有“痛苦”与“快乐”的发生？何以一切苦乐终于都要还原为统一的“无聊”？】



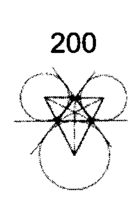
这就必须回溯到精神存在的“形而上学之禁闭”质态上去，即必须回溯到后衍性依存者不得不借助于自性封闭的感应中介（也就是“精神代偿”）才能实现依存的客观规定上去。如前所述，“形而中学的知”历来不可能是“对象的真知”，“处于盲存规定中的知者”（尤其是本能阶段的知性载体）更不可能通过“知”本身来达成“知”和“应”的多向度选择，即“感知所得”对于“应式依存”的客观有效性，既得依靠某种“知”以外的主观意欲来引导，亦得依靠某种“知”以外的主观指标来检验，而且该项引导和检验必须是简捷明快的，**这种既与“知”紧密钩联又与“知”有所分别的精神要素就是意向性的“情欲”和“情绪”**——即它虽然复杂多样（多样

化到古人所谓的“六欲七情”远不能囊括的程度)、但却可以**当即通约为“苦乐”体验的心理指标**。

“意志”就这样使自己变成了“苦乐挑担”的掮客。

由此可见，**心理波动及其苦乐体验无非是弱化而失稳的存在者在多向依存的境遇中用以维持自稳的一种精神性超敏调节装置。**【它的存在本身及其不可消解性，进一步揭示和证明了“知”的盲存本性。】

而任何一种调节作用，都必定暗含着某个“调节的基准”。



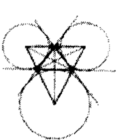
第一百一十章

“存在”——包括精神化了的“盲存”——是一个由存在阈所确定的自然常数（这就是既往无论从唯物观抑或从唯心观出发的几乎所有哲学都把“存在”视为“绝对”的缘由）；而“存在阈”是由趋于递减的存在效价和反比递补的等效代偿共和而成的（这就是一切现实存在物都只能将自身实现为相对的、有限的“位相性存在”的缘由）；这个“存在阈”的阈值最初完全由无以复加的存在效价所给定，尔后才由相继发生的属性增益来追偿（由以形成“存在的阈基线”或“代偿等位线”）。那个最初的“无属性存在”无疑是最无聊、也是最无谓的存在，它的存在犹如不存在，因为它近乎于无“生”无“死”，或者说近乎于“生死同一”，于是它成为“永存”并成就了后来的“求存”。【这种“存在”或“永存状态”就构成**“无意义”的基底或“意义”的基础**，因此才说“存在本身是没有任何意义的”（见本书第一版序言），一切“意义”均导源于不能保持这种“永恒状态的存在”而又不得不勉为其难地追求“代偿势态的存在”，由此引出了一系列“求存”的内在要求和外在意义，所以说“反倒是由于难以存在才生出了种种求存的意义”（仍见本书第一版序言），此乃“意义”得以发生的终极原因。】

这个无聊到“无谓”（即“无以指谓”）程度的始基存在就此决定了一切存在的无聊本性。**所谓“无聊”，是指存在的无意义，即“存在就是存在**

着”的那种无意义；由此引申，则所谓“意义”盖源于“不存在”或“失存在”，即“本来不存在或将会失存在而居然存在”的那种意义。可见，“无聊”是稳定存在之本，“有聊”是失稳乃至失存之标，因为“有聊”无非是由于难以存续才不得不“撩乱”（并撩乱出种种“意义”）的一种无奈。【既往的许多思想家只在逻辑学或语义学里寻求“意义”的根源，却忽视了非逻辑的衍存态势对逻辑和语义的深刻规定，结果不免造成其“意义理论”的肤浅和凌乱。】

是故，**一切存在质态都必须建立在某种求稳的、无聊的基准上，或必须化解在某种平衡的、麻木的基态上，这个“基准”就表达为存在阈的那条平行等位线，这个“基态”就体现为精神运动的那种心理基态，或曰“心理活动的无聊回归态”**。（参阅本卷第一百零八章所列的示意图）【往远里说，这个“基态化的规定”（使一切失稳存在态还原为平稳存在态的统一“阈”规定）其实并不仅仅限于精神运动，也并不仅仅限于情绪波动，而是：继“原子的电荷中性态”、“化学的酸碱中和态”之后，它还体现为“生死的无乐无苦态”、“情爱的落实淡化态”、“行为的中庸规范态”、“逻辑的纯思乏味态”……乃至“人生体验的幸福均衡态”和（下卷将会谈到的）“社会发展的祸福抵消态”等等。】



如果仅仅单纯地审视心理基线，则其前端和尾端就分别是任何心理载体（即“意向性生物”）的非逻辑、无意志、从而表现为既没有感知又没有苦乐的生存起点（“诞生端”）和生存终点（“死亡端”），是为“生存的非预期状态”（与“自然物质存在的非预期状态”一致，故被加缪感叹为“无可奈何的生存”或“荒诞的生存”）。卡在这两端之间的“精神活动”因而注定要随时皈依于这个“生存”或“存在”的基本位置上。【诚如前述，心理活动远比将其划分为“痛苦”与“快乐”这样的简单类别要复杂得多。然而，如果把“痛苦”界定为“意志力求避免的心理状态”，把“快乐”界定为“意志力求实现的心理状态”，则它们得以成立的准则恰恰是它们不能成立的同一准则，这个“准则”就是那条代偿等位线或曰“无聊回归线”。说

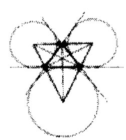
它们得以成立，乃由于心理意境终究不能稳定在“无聊的基态”上，总不免处于无休无止的上下波动之中；说它们不能成立，乃由于这种上下波动的幅度或量度必呈等比分布，以至于终究又得抵消在“无聊的基态”上。所以，表观生存状况极优越的人与表观生存状况极恶劣的人都同样备受种种“苦恼的煎熬”和“欢乐的鼓励”，俨如一个饿汉获得一口粗食所引发的快感一定不亚于一个富翁奔赴一席华宴所带来的愉悦。在贾宝玉看来，他的欢乐一点儿也不比刘姥姥的多，虽然在刘姥姥眼中，宝黛之流一定永远乐不可支，何曾想到他们照样整日里唉声叹气甚至以泪洗面。进一步讲，人的心性（即表现为“乐观”或“悲观”的“性格倾向”）其实并不与后天遭遇相干，而是早在先天遗传上就已注定，即纵如此，你也很难说那些表面上似乎总是“坦荡荡”的“君子”就一定比那些“长戚戚”的“小人”真地得到了更多的快乐。再进一步讲，就连“死”也不是“苦海无边的解脱”，因为“死”亦不过是“死在”了那条“与生等位”的“无聊平行线”上而已——是谓**“生死等位律”**。可见“死的解脱”与“生的无聊”其实完全是同一回事，“同”就同在它们都是“同质的在”，故而赋有“同质的无聊”。叔本华和加缪企图把自杀当做一个严肃的哲学问题来对待，实在不是由于“生存的荒诞”，而是由于“哲学的荒诞”。】

如果不单纯地审视心理基线，即把心理基线与整个自然演化代偿等位线贯通起来看，则心理基线无非是上述自然存在阈基线的后延部分，也就是说，它没有自己独立的前端和后端，因为它的前端会一直延伸到“非心理”的前体物性中去，而它的后端又必将终止于整个自然演化区间的失存极限上，因为精神存在或意志存在本身就是物演失存过程的产物。【不待说，所谓“幸福”或“苦乐”本来就不是一个可以测度的客观指标，而是一种纯粹的主观体验。然而， 如果深究到“主观性”得以衍生的根基上的话，则这类“主观体验”其实正是生物的“失位存在性”的“客观规定”，或者说正是一切物质存在必须守恒在存在阈等位线上的自然规定。因此，现实的生存态必令一切作为客体而存在的生命物质等量地得到心理感受上的

“快乐”与“痛苦”，亦即必令一切作为主体而存在的生命物质等量地得到主观意义上的“幸福”与“不幸”，是谓**“苦乐均衡律”**——一个借由精神代偿和意志序列加以表达的自然固有均衡律的继续。顺便说一句，这才是处在不同社会阶级中的人可以相安地整合成具有高度结构性差别的社会组织的心理基础或物质基础——即，在自然建构的社会客体中，生命物质就像无心无肺的砖瓦木石一样，尽可以被某种不以自身之意志为转移的力量安置在任何结构序位上存在，而且是“主观生活质量”完全相等的存在——此乃典型的“以生物或人本身为基质”的唯物社会观。（详见卷三）】

不过，这种平行形态的制衡所显示的，却是另外一种“向上配位”的非平行性倾向，即无论在载体发展上抑或在意志状态上，**自然演动似乎总是倾向于朝着高层的、向上的位格攀登**，此一情形正是造成“苦乐不匀之误解”和“奋争不息之驱力”的根源。

这里涉及如何设定位相参考系的问题。



第一百一十一章

姑且不论存在度的衰微趋势一般不能为“感知”所知（故此才导致“递弱代偿”概念的费解和“进化自强”理论的张扬），即便理性终于觉悟过来，也丝毫无助于改变意志的固有倾向。问题的实质不在于我们怎样看待、衡量和评价意志以及意志化行为的表观形态，而在于**存在的弱化向度**必使一切自在或自为存在者的存在方式终究被规范在等价代偿的自然轨道上。换言之，**一切自发的或被迫的思路调整和行为转向其实正是宇宙存在趋势的自然延续或定向代偿**——即它最终所达成的必定依然是**意志的强化向度**。

也就是说，**意志的“向上配位”倾向仅仅是达成存在阈平行态势的一种必须，因为，说到底，不是意志要向上挣扎，而是意志必须将递减的存在效价维持在（或代偿在）恒定的存在基准上。**【所以，应该谅解我们这类虽然不停地反省和自责着自己、却不但不能有所克制、反而越来越贪得无

厌的物种，因为人的无餍足表现正是自然界追求存续的无餍足本性的意志化表达，即人的意志不过是自然"前意志"（或自然"存在性"）的不自觉的傀儡而已，从这一点上看，人类的贪婪劣性实在是病入膏肓的自然痼疾，因而一定是无望根治的。须知"人"及其"由人的意志所主导的一切园艺化产物"——所谓"园艺化产物"是借用赫胥黎的一个反自然概念，并将其广义化为"一切人造的东西或一切人为的事实"——正是苍茫宇宙扩延自身衍存区间的最后、也是最艰难的自然努力，在这种情况下，他怎么能够"知足常乐"、又怎么能够"超脱苦海"、以至于由此危及整个宇宙衍存程序的贯彻完成呢？】

可见，所谓"向上"——无论是指"意志倾向性"还是指"演化方位感"——完全是出于**人类自身之狭隘性和局限性**（**与人类处在宇宙分化进程的临末位相有关**）所不得不采取的辩证观照立场的误导。【有关的概念必须这样建立：**处于前分化态和初分化态的存在者，其局限性最小，因为它们就是或近乎就是"整个存在"；反之，处于晚近分化态的存在者，其局限性最大，因为高度分化就是高度残化或高度局限化。所谓"局限性"归根结蒂就是以整个宇宙存在为参考系的"存在质态的相对有限性"。**】

进一步讲，一切实质问题的讨论必须建立在**以整个宇宙存在的存在性作为参考系**的理想逻辑模式上，依据这个看不见的理想参考系，"意志"以及"意志的落实"（"应"的落实就是"存在"的实现）只不过是一个递弱流程的等价代偿产物，因此根本没有"向上"或"向下"的方位性，而只有"向前"（严格地说是"所向"）这一个向度。【这个向度就是本原性始基存在的"一维性"所在，即是说，举凡"多维化"的存在都是代偿性存在，只有处于"多维时空"中的存在才会生出"失位性的定位举措"（包括诸如"上、下、高、低"之类的辩证定位点），显而易见，这样的定位终究不能成为**衍存的基本位点**。】

一言以蔽之，作为代偿性存在的意志载体及其意志本身的"向上配位"倾向，其实不过是力争达到"衍存的基本位点"这个最低限度的自然规定

而已——这就是“意志序列”或“意志代偿”的全部意义。

于是，从“无谓的无聊”到“波动的无聊”，就呈现出这样一种可以还原为“一维质态”的精神代偿：**心理波动的轨迹类似于一条其振幅和振频均倾向于增大的正弦曲线**（参阅本卷第一百零八章所列的示意图）。**振幅的增大与代偿量度的增大同步；振频的增大与演运速率的增大同步；由此导致生存的紧张度**（亦即精神紧张度或曰“心理张力”）**相应递增。**所谓“紧张”，归根到底是指那条“阈等位线”的紧张，即，**倘若把上述振荡曲线视为是“阈等位线”本身的延长和折叠，则衍存时相的递短可能恰好被阈线张力及其曲折长度的递增所弥补，其情形就像衍存质量的递减可能恰好被精神空间的相应扩容所弥补一样，如果我们能够找到它们之间的定量换算方法的话。**至此，在精神领域中的自然代偿的等价性终于得到了最充分的表达。【这大概就是人类倾向于追逐刺激而逃避无聊的缘由，因为“刺激状态”相当于把生存放任到那条被拉长的曲线上，从而相当于延展了生存的时度或相当于加大了“生存的浓度”。由此可以对老子的出世态度给以如下扼要评价：固然他将孔子式的（或常人式的）入世行为视为无聊或无意义着实堪称是最深刻的洞见，然而他却不明白，“以有聊或有意义的颠簸方式生存”正是人性中的自然性的体现，或者说正是“无意义的自然之道”的后衍性弱态实现方式。】

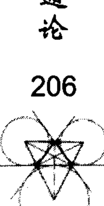
第一百一十二章

这样一来，一切后衍性存在物——即一切“意志载体”或“意志化了的客体”——的存在状态（或“生存状态”）就显得很荒诞了：一方面，它们耐不得无休无止的紧张和震荡；另一方面，它们也耐不得稍安不躁的静谧和无聊；前者形成了“生命中不能承受之重”；后者形成了“生命中不能承受之轻”（借用米兰·昆德拉的书名语）；也就是说，**感知、意志、或精神全体必须把自己一并放逐到某一个早已被限定了的代偿区间或自为区间内**

衍存和活动。

这个被限定了的衍存和活动区间在心理结构上的缔造和投射，**就构成**了心理反应的等张力状态。

所谓"等张力心理状态"，是指生物的神经精神系统必须维持在与自身之自然衍存位格相吻合的某一大致恒定的紧张度上，低于或高于这一水准，都会造成主体应变能力及其依存格局的紊乱。【这里的"心理等张"概念丝毫不与前述的"心理张力递增"概念相矛盾：一乃以任一存在者自身的心理瞬时波动为参照；一乃以整个衍存系列的精神代偿动量为参照。】



然而，意志载体所处的自为区间恰恰是一个失位性的衍存区间，也就是说，在具体的"应"——即具体的"施行意志"——的过程中，它并不总是遭遇到等量的或等强度的环境刺激，也并不总是能够达成某种划一的"应"之效果，这既是造成心理波动的客观原因，也是造成心理张力必须借助于"非应性刺激"加以调节的原因。

这个"非应性刺激"就构成了精神虚存中更形虚化的"审美"的源泉。

换句话说，"苦乐交替"是意志的"落实状况"的精神指标，而"美丑交感"是意志的"落虚状况"的精神指标，二者共同构成心理波动之全体。

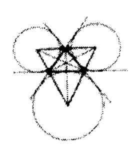
不过，这样说实在过于笼统，而且特别容易造成如下误解：仿佛"美"仅仅是精神代偿高度发展阶段的产物，而不是从**前精神的自然感应属性中逐渐演化出来的东西**。再之，它尚嫌不足以揭示"美"与"应"、以及"审美"与"感应"的关系，而撇开这种内在联系正是美学历来找不见自身根蒂的原因。

第一百一十三章

感应序列的发展使"应"的过程愈来愈复杂化、凌乱化和紧迫化（这个总体状态即表现为意向性心理振幅递增的所谓"焦灼化"进程），这就要求在"应"前加强**应的内驱力**，而在"应"后又相应调节**应的内张力**，由

此**演成了“美”或“审美”**。【对“美的本质”的探讨，最早可以追溯到柏拉图的一系列含混不清的论述中，在《大希庇阿斯篇》尾，他曾借用这样一句古谚——“美是难的”——来形容“美”的不可捉摸性。此后，有关“美是什么”的问题果然陷入众说纷纭、莫衷一是的境地，成了哲学中最神秘的论题之一。然而，关键是必须有这样一问：**“美”的自然源头何在？它对于“存在者借以达成其存在”的意义是什么？**】

所谓“应的内驱力”，是指**感应主体对依存对象所产生的依赖性**以及**依存对象对感应主体所产生的吸引性**的复合。在这个复合关系中，**依存对象的高度分化或复多化**势必导致感应主体发生**“应”的离散和迷失**，反过来，**感应主体的高度分化或残弱化**势必导致他对依存对象发生**“感”的纷繁和迷乱**，前者造成**感应主体的依存要求愈发迫切**，亦即造成“依赖性”的暴涨，后者造成**依存对象的可感属性愈发诱人**，亦即造成“吸引性”的勃发。依赖性决定着吸引性，吸引性加强着依赖性，并成为依赖性得以实现为“应”的指南和诱惑。**这个放散出“诱惑的魅力”并借以加强了应的驱动力的东西就是“应前的美”。**



基于此，可见“美”既不是纯客观的东西，也不是纯主观的东西，而是发生于**客观的感应属性耦合之间**的一种**定向性主观体验**，如果将其进一步局限于“主观体验”之内来分析，则可以说，**“美”是使趋于分裂的“感”与“应”之间达成配合的特定心理作用**。于是，它虽然孕育在原始“感应触机”启动的一瞬间（譬如说孕育在质子的正电荷对电子的负电荷的“吸引魅力”之中），却只能分娩于“主观性”本身业已充分壮大、即“感”与“应”业已出现距离的意向性阶段（这里暗示，处于本能感应阶段的动物也有“美”感，这原是不言而喻的事情，譬如，毫无疑问，在人看来显得极丑陋的虫鳄蛇鼠反过来一定视人为极可憎的怪物，而以它们的同类、尤其是同类中的异性为“美”）。只有到了这个阶段，依赖性的强化程度才能膨胀到足以造就出“美的魅惑”那样的吸引力；主观性的扩张程度也才能敏锐到足以体会出“美的魅力”那样的欣赏力；即是说，只有到了这个阶段，

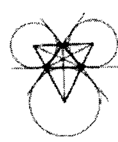
客观的“美”与主观的“审美”才能达成某种默契，**是为“现实美”（或“自然美”）**。由此亦可推知，“美”及“审美”不是一个现成的摆设，而是一个在自然感应属性的演化中发育起来的虚存代偿系列。

所谓“应的内张力”，是指**主体内在的感应属性日趋深厚**和**客体分化的可感应要素日趋庞杂**所造成的必要的“应的紧张状态”，以及**紧张起来亦未必能够“完全适应”**所产生的**失落性紧张加剧**。“应”由此转化为“适应”——即常常造成“不适性”后果的那种“应”的称谓——而“适应”正是导致**客观生存波动**（如物种或个体在自然或社会选择中忽遭淘汰、忽逢晋赏的那种波动）和**主观心理波动**（如前述苦乐震荡形态的“适应指示器”或“适应调节器”式的那种波动）得以形成的渊源，也是导致“应者”的神经精神张力愈益升高或愈益焦灼化的原因——这个愈益升高且必须使之保持在某一应激水平上的神经精神张力就是“应的内张力”。**对于“适应”（其中包含着“不适应”）的反省和回顾、即对于“应后的非应性感知”就构成了“应后的美”**。

基于此，可见“美”还是一种**调节紧张**或**抚慰焦灼**的东西，即在“应”以前它必须将**应的紧张**转化为**应的诱惑**、而在“应”以后它又必须将**应的焦灼**过滤为**应的观审**——这里借用了叔本华的一个自拟专义词，他曾经很准确地将“观审”一词解释为“自失”，可惜没有讲明所“失”者何，其实这“自失”并非直接**失去了自己**，而是指**失之于应**的那样一种自为状态，或是**指使自身从“无以为应”的紧张中脱失**——只有这样，与“应”相伴而行的“感”才会呈现为“美感”。即是说，日益焦灼化的“应”与日益扩容化的“感”一旦**超然于应**而又**反观于应**，则必然产生出某种远较“应前的现实美”更丰满的“美”，**是为“艺术美”**。换言之，艺术美必须具备两项前提：即**焦灼化的应之超脱**和**超脱化的感应观审**，前者使“不美”的东西呈现为“美”；后者使“不在”的东西呈现为“在”。于是，它一方面完成了心理存态的临时调适作用（无聊者使之波荡，紧张者使之舒缓，并以此构成苦乐曲线中的“乐之顶点”），另一方面实现了与感应扩展和心理紧张同步进化的“艺

术的升华”。由此亦可推知，“美”与“艺术”不是一个僵滞的摆设，而是在自然感应属性趋于焦灼化的精神炼狱中锻造得越来越“美”的一只火凤凰。

不过，至于此，“美”已被还原为**不美好或不善的在**，**即美的享用者**一定是**残缺不全的存在者**，因为，如果存在者自身是充实而完善的，则断不会有美的派生。换句话说，**“美”**（beauty ）**与“真”**（truth）**一样，它的华丽程度直接就标示着其派生主体的失存程度——这就是“美”的形销骨立的本质。**【回过头来看，柏拉图首开“美”的哲思固然功不可没，但他的美学理论几乎是一错到底的：他说“美”源于“美的理念”或“美本身”，然而“美”恰恰没有它的“纯理念”或没有它的“本身”，而只不过是潜含着**应的冲动**或**应的杂念**的某种**虚幻的显身**；他说“美”源于“善”，然而“美”恰恰**与完美或完善无缘**，反倒是**“善”本身还得在残损和缺失中为自己寻根**（详见卷三）。】



第一百一十四章

根据上述，似乎可以说我们已经找到了美的渊源，并初步窥见了美的质素，**那就是与感应属性同在且与意志的源流并驾齐驱的“未应的感”或“虚拟的应”**。换言之，**如果说“意志”是“应”的精神化变种，则“审美”就是意志的“非应式”变种。**【具体地说，“应”是依存的实现，是有所依赖和有所进取的“意志”的操作，由此形成**意志的中轴**；反之，“非应”是未实现或不现实的依存，它处于有待依赖和有待进取（是乃“应前的魅惑美”）、以及无所依赖和无所进取（是乃“应后的观审美”）**的意志的周边**；故可以将“美”形象地视为**应的精神光环或意志的虚幻光晕。**】

显然，**“美”的前提是感应分离**，因为“感”与“应”的一触式兑现必令“美”根本没有发生的余地，而且，正是由于感应分裂才造成了**难以兑现的应之焦灼**。换言之，**美的余地在于“失位”**——即在于**感不能当即达于**

应以及**应不能当即终结感**的那个**感应失离的空隙之间**，或者说，在于**感之不真**以及**应之不切**的那个**感应裂变的错位之间**。

不过，如果进一步追查，我们会发现这一切其实正源于"感"的本性，即**源于作为"应"的前提的"感"一开始就是属性耦合的那种感的失真性**：基于此，才会发生感性阶段的"有声有色"的变态模拟；才会发生知性阶段的"声色迷离"的辨析表象；也才会发生理性阶段的"滤清现象"的有序反思；从而完成了自"水彩着色"到"结构布局"再到"回眸观审"的美化全序列。也就是说，**"感"的失真以及在精神代偿的进程中之愈来愈失真，才是造成感应分离的更深在的原因**——正是由于"感"的失真及其愈来愈失真，方才造成随后的那种**感应裂隙**，以及为弥合这裂隙所代偿派生的**应前魅惑**和**应后观审**。可见，所谓"失位"，失就失在**感的愈来愈失真**以及**应的愈来愈茫然**。【在此有必要重申，"失真"并不是"失实"，反而恰恰是"求实"的唯一途径，因为对任何感应物或感应者说来，非此则无从求实。（参阅本卷第六十五章、第八十二章以及第一百零三章等）但，如此看来，**"真"与"美"的关系全然不是可以并列共进的关系，反倒是一种反比背离的关系**——反比在**愈失真者愈有了创生"美"的余地**。当然，我不避累赘地强调，这"失真"决非"失实"，只是使"实"发生了隔阂，使"应"发生了动荡而已。】

因此，可以说，**失位为"美"——失而有位，感而无应，美也。**

于是，"美"就呈现为这样的状态：

凡是切实的都是不美的；【因为"应"使"感"落实为无趣的"在"】

凡是不实的亦是不美的；【因为"应"毕竟是"感"的最终标的】

【也许下面的话有些多余，不过还是澄清一下为好：上述所谓的"不美"决非"丑"的概念，而是"无美无丑"的意谓，因为"丑"不外乎是"美"的组成部分，亦即是"美"的抑扬顿挫的旋律罢了。】

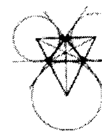
所谓"切实"就是"应"的实现，汉文中的"切"字有"游刃深于骨"的意味，**即是说，"应"比"感"要实在得多、深入得多，它足以抵达元存，**

从而成就了元存，因此才说“应”的落实就是“在”的达成。相形之下，“感”的浮浅是一望而知的，它原本不过是“应”的一贴诱导剂，“应”一旦落实，“感”随即变得乏味可弃，唯有当“应”之无着，“感”才需深化，“美”才会焕发。

可见，说到底，**美的实质全在于维系依存**。或者说得更形象一些，“美”无非是“感”与“应”之间失位性联系的一种黏合剂。

所以，凡是未及于“应”的“感”都可能呈现为“美感”，而且，**感应分裂愈剧者，其感中之美愈丰。**

于是，只有处在切实与不实之间者为“美”，或者说，只有处在失真而不失实之间者为“美”——这种情形俨如生命的存在处境：它虽然失离于元存之“真”，却不失于代偿之“实”，从而既体验了美（主观派生之“自然美”），也造化了美（客观实创之“艺术美”）。【浪漫主义以脱离现实的方式回归现实；现实主义以回归现实的方式脱离现实；故而二者皆有同质的美感。这就好像美女做了妻子，她的美貌必须内秀化为某种渺远的精神，其美才得以永驻；而做情人者，她的貌美即使并不卓著，仅因距之邈远而荡人心魄。这缘故无非是因了生存的微妙，微妙在“失之嫌轻，执之嫌重”的代偿素质上。即由于生命存在的失位摇摆，感而应之，非生命也；感而不应，无生命也；唯有在感应离异间荡而晃之，生命的危存方能达成。故，艺术之美的确是生存形势的反映，宛如随风放起的风筝，沉重的一端执在自然元存手中，轻飏的一端撒出感应代偿之外，执而悠远，飏而无失，是乃“生存”与“审美”的一线之牵。】



第一百一十五章

既然“美”是介于感应分离之间的一种精神代偿方式，则在“美”里面必定暗含着某种服务于远隔的“应”的基本要素，自然美是如此，艺术美亦不例外。否则，纯粹漂浮在“感”（未必仅指“感官之感”，而是扩展

为感性、知性、理性之总和或其中任一部分的那个“感”）上的“美”非但不免流落为无所谓“美”的无聊，而且连“感”也将还原为无所谓“感”的麻木。

也就是说，**“美”必须有“应”的遥相返照，才能在“感”的底版上曝光显影。**

于是，随着“感”越来越漂离于**本真**或**元在**，“应”及其“意志序列”也就越来越显得**无以为应**或**应于飘渺**，以至于发展到这样的地步：“人需要一个目标。人宁可追求虚无，也不能无所追求。”（尼采语）——所谓“追求”就是“应”或“意志的奔突”，所谓“追求虚无”就是“应的无着”或“应的渺茫”，此乃从自然美之中逐步衍生出艺术美的天演源脉。【黑格尔的美学只承认艺术美，亦即只承认理性层面的美（用他的话说叫做“理念的感性显现”），足见他的美学观并不比柏拉图进步多少，尽管他就美学问题发表的议论特别冗繁也无济于事。】



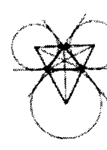
换言之，艺术美不是简单的“非应”或“无应”，而恰恰是一种铺天盖地的、更广大更深刻的“应”的代偿，即随着“感”扩容为面向无垠存在的无涯理性，“应”一方面在理想层面（即理性层面）上聚焦为执著的“志向”，另一方面在心理层面（即知性层面）上沉淀为强烈的“美感”，由以暗导和辅助漫化开来的“应”。可见，艺术美仍然是一种**跃跃欲试的冲动**，或者说，仍然是一种**应的蓄势待发状态**。从这一点上看，艺术美与自然美同质。【所以，不同的人自有不同的艺术欣赏倾向，这是由于不同的人自有不同的意志倾向或“应的向往”使然。虽然如此，自亚里士多德以来，悲剧艺术历来被视为艺术的最高境界，因为它最深刻最普遍地反映出（并关怀着）“艺术美的载体”（即“艺术受用者”）的“应”之最终也是最无奈的结局和宿命。】

因此，“美”像其他精神现象一样，必有一个先于“人”的存在而存在的漫长的演化过程。而且**愈原始的“美”一定愈深沉而常存（如千姿百态的自然美），愈后衍的“美”一定愈浓烈而短寿（如各种形式的艺术美）。**【诚

然，“美”的产物总比“理”的产物要耐久得多，那是因为“美”毕竟是回落到意向性心理（或知性）层面上的东西；它之所以更震撼人心，乃是因为人类目前尚处于以知性为其精神主体的阶段，理性还只是一个小小的冰山之尖而已。故，“美”与“理”呈现出这样的表面矛盾态势：从前体代偿的深度来讲，“美”强于“理”；从后衍代偿的烈度来讲，“理”强于“美”；因此倘若骤然让你比较“美”和“理”何者更雄奇伟岸，你不免哑然。】

关于“美”的问题，我只能如此简而言之，因为“美的本质”或“美的哲学”就是如此之简，多言也无益。【至于有关“美”的具体应用及其细枝末节的学问，自应留待各个分科之学（如美学、心理学或神经生理学等）去分进合围，才有望周全。哲学最好不要以为自己无所不能，才不至于令自身变得空洞无物，大而无当。】

第一百一十六章



以下我们着重讨论有关“志向”的基本问题。

相对于“应向”和“意向”而言，“志向”的最大特色有二：

其一．**志向具有最大程度的自由度**。【即志向具有最多的可选择性、可调整性、以及具有最大范围的运动量度和落实效果。】

其二．**志向具有最大程度的虚妄度**。【即志向具有最多的失误概率、调整频率、以及具有最大范围的盲目动势和落虚后果。】

上述二者表里呼应，由以构成志向的大体。亦曰“意志自由”或“自由意志”。

志向的自由度导源于精神存在的代偿度。即导源于由物质分化程度所决定的物质感应属性的代偿性发展，这个“代偿拓展的精神空间”或曰“精神扩张的代偿区间”就是志向之自由度的自然界定（回顾卷一第三十七章和第五十二章）。换言之，**意志的自由度与其载体的存在度成反比，与其载体的代偿度成正比**。可见，令我们沾沾自喜的“自由意志”之“自由度”

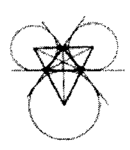
无非是我们自身之“失位程度”或“失存度”的一项直接指标。【也就是说，“意志自由”是从“非自由的理化定向反应”中增长出来的东西；它随后经历了“感性刺激的延时动作反应”；再就是“知性表象的情绪游移反应”；最后才达成“理性联想的泛化自由反应”。这是一个愈来愈呈现出失位质态的“应”的进化过程，其“自由”的程度与其“自为”的程度相吻合，或者说，其“自由”的程度正是其远离于“自在”本原的里程碑。中国人常用“自由自在”一词来形容“自由”的样态，换成哲学的视角，这实际上是用“自我的自由”去看待“非我的自在”罢了，须知“自由者”不得“自在”，“自在者”不得“自由”，而“自由者”（或曰“紧张的自为者”）居然会用羡慕的眼光看待“自在者”（或曰“悠闲的不为者”），足见“自由”的代价之重。】

志向的虚妄度正是其自由度得以施展的伴随效应，它与感知发展或逻辑序列的可塑性同构。即随着逻辑演运逐步浮升到**理想化的层级**之上，意志演运也相应地逐步趋向于**虚妄化的境界**之中，因为**意志的虚妄**无非是**逻辑的虚演**之等位衍存质态，或者说，是**虚化的“感”**所引动的**迷惘的“应”**。可见，使我们愈来愈好大喜功的“意志膨胀”不过是我们自身失位性危存的一种存在方式而已。【也就是说，“意志虚妄”是从“格外实在的触点式理化感应”中增长出来的东西；它随后经历了“感性声色的变态诱导”；再就是“知性辨析的本能隔膜”；最后才达成“理性逻辑的推理远涉”。这是一个愈来愈背离于客体之“实存”或对象之“元在”的感应虚化进程，**它与“感”的观照距离和观照面日益增大有关，由此要求“应”的回溯距离和覆盖面必须相应扩展**。志向的“虚妄”，“虚”就虚在这**延伸日远的距离之间**，“妄”就妄在这**延展日阔的方面之上**。中国人常用“志大才疏”一词来形容虚妄的样态，换成哲学的视角，则“志大”可用以比喻**物性中的“应”的代偿动量之大**，“才疏”可用以比喻**物性中的“在”的基础效价之小**，而且“志大者”必然“才疏”，“才大者”必然“志浅”，足见“虚妄”的本质所在。】

由此显露，“意志自由”的底色是由**最充分的宇宙物演之必然势态**所铺陈，而它的亮色是由**最开展的相应代偿之偶然质态**所点染。（参阅本卷第九十一章）【形象地讲，恰恰是因为在高度分化和高度繁化的诸多依存条件中寻觅定向依存和循序依存的必然而不可得，故此才必须代偿出某种游移彷徨、四顾无定的能动性以迎合偶然的机遇，是乃“自由”之渊源。】

而且，**这自由化了的意志不免将自身的贯彻效应导入双重意义的虚妄境界**：首先，“自由意志”因其彷徨无着的天赋性态而难以落实，或者更准确地说，它的落实概率必定随自由化的进展而下降，**此“虚妄”一也**；再者，即纵是那“自由意志”所抱定的企图竟然实现了，它的落实依然无补于意志载体之存在度的继续折损，甚至恰恰是这种折损借以达成的唯一步骤，**此“虚妄”二也**。总而言之，自由意志的活动效果无论如何都跳不出“落于无聊”的心理框范和“落于无效”的代偿终局。

这就是谐响在“自由意志”为自己谱写的一系列赞歌中的天籁潜台词。



第一百一十七章

所谓“意志”，其基本概念系指“物的定向依存性”或“限定性依存属性”。这个定义应当也是物理学上有关“感应”一词的定义，尤其是该词中的“应”字的定义。【“应”字的定义之所以与原始“感应”一词的定义完全相同，乃是由于原始阶段的感应一体质态使“感”和“应”无论在实体上还是在概念中都无法区分的缘故。随着感应属性本身的分化，“感”逐渐呈现为“应”的观照性前提，即“感”使“应”得以在**多因素的澄明**中成为具有**选择针对性的应**；“应”则逐渐呈现为“感”的规定性主导和继发性步骤，即“应”既规定着“感”的观照方位或澄明状态，也受制于“感”的观照广度和澄明深度。于是，“感”的定义由此转化为“物的定向观照性”或“限定性澄明属性”，而“应”亦由此独占了本应由“感应”共享的上述定义。】

可见，代偿性的**感应函量**（参阅第七十章之坐标图示）既是“感”从“感应逻辑”历经“感性逻辑”、“知性逻辑”直至“理性逻辑”的逻辑序列写照，也是“应”从“感应意志”历经“应向意志”、“意向意志”乃至“志向意志”的意志序列规定。

基于此，意志序列——它的前身是“自然意志”、它的成果是“自由意志”——的自由化进程及其自由度量效，必与递弱代偿的自然衍存原理相吻合（参阅卷一第四十一章），即：

a. **意志量度的递增——即意志强化程度的发展——必与意志载体的存在效价成反比，亦即必与意志载体在各个方面的总体代偿效价成正比；**【因而意志的增进断不是孤立独行的，仅此就清楚地表明，意志的“自由”实在是某种“非自由的必然贯彻”或“非自主的自在方式”而已。】

b. **意志量度的递增——即意志强化程度的发展——必与宇宙物演的分化程度成正比，亦即必与意志载体之依存条件的繁化程度成正比；**【因而意志的增进必然呈现为“在散漫化的趋势中寻求聚焦点”的形态，由此导致意志载体和精神构型不得不借助于生物的社会分化及其社会整合来实现的结局（详见卷三）。】

c. **意志的自由度，必与意志量度成正比，亦即必与逻辑量度或整个精神量度成正比；**【因而意志的增进与逻辑的增进必定是同步发展的，由此体现从“感应同源的精神启动”到“感应同构的精神成长”之精神全体的自然发育历程。】

d. **意志的实现确定度，必与意志的自由度成反比，亦即意志的多向分化度必与意志的自由度成正比；**【这正是造成逻辑形态趋于可塑化的原因之一】

e. **意志的贯彻力度，即意志落实在宇宙分化体或逻辑观照面上的覆盖率及其渗透能度，必与意志量度成反比，亦即必与意志的自由度以及意志载体的能动度成反比；**【这正是造成心理振频趋于增快的原因之一】

f. **意志的贯彻效应，即意志达成自身预期结果的可能性，必与意志量**

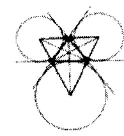
度成反比，亦即必与意志的自由度以及意志载体的能动度成反比。【这正是造成心理振幅趋于增高的原因之一】

然而，自由意志的自然使命决不会改变，那就是，自由意志必须勉为其难地支撑非此代偿则无可存续的弱存者之存在，尽管如此以来，它恰恰扮演着将自身载体带向失存的先锋角色也只好在所不顾了。

至此，“精神全体”或“精神全貌”终于可以在“感”（即“逻辑序列”）与“应”（即“意志序列”）的同源同构之演化流程中**豁然显露自身的完整丰采**，并将整体精神存在**全然实现为自然存在**。

第一百一十八章

综上所述，可见精神全体必将从**原始浑沌态**逐步进入**分化结构态**，这个结构态**特别突出地体现在“志向”与“理性”的等位关系中**。即，分化进程固然造成了“感”（如“理性”）与“应”（如“志向”）的分离，但这分离恰恰是达成更高量级（或更高代偿效价）的整合步骤之必须，而且只有通过这种**进行性分化**和**对应性构合**的方式，代偿进程才能实现。（请参阅卷一第十七章）



很明显，在前体精神存在形态的“意向”中表达为“七情六欲”的东西，在后衍精神存在形态的“志向”中则表达为“思维逻辑”的标的。世人（无论是国人还是西人）将这个标的称为“理想”（ideal）——即“理想逻辑”（ideal logic）的那个“理想”——是十分恰切的，也是十分自然的，**它表明“逻辑序列”（即“感”的序列）上的“理想”与“意志序列”（即“应”的序列）上的“理想”原本就是同一个东西的两个方面，亦表明“感”与“应”自始至终都是不可分割和并行不悖的。**

不过，这个“标的”会变得愈来愈远，也就是说，从“逻辑思维”到“志向落实”之间的“射程”会变得愈来愈大。【例如，古希腊人早先在几何学领域发现了作为圆锥曲线之一种的椭圆，阿波罗尼甚至已将椭圆的几

何性质琢磨得一清二楚；可在当时，谁也不知道这种“逻辑产物”的意义何在，直至十七世纪的开普勒将它恰如其分地运用于火星运动的研究之时，它才得以在一个整体逻辑结构中镶嵌到位；再到二十世纪的宇航探测器被阿波罗尼和开普勒的后人们发射升空之时，前述一系列“感”的成果才在“应”的结构中镶嵌到位。由此可见逻辑结构可以复杂到何等程度、志向结构可以伸张得何其长远、以及逻辑与意志之间逐渐扩展的裂隙可以跨越怎样广阔的历史空间。】

于是，在“理性化的意志”阶段，“逻辑”（感）与“志向”（应）就会相约为如下的构合关系：

***a*．凡是逻辑上成立的东西，必成意志上向往之所在，且终将于实践上达成某种程度的落实；**

***b*．该精神产物在逻辑上成立的程度，必与其在志向上远大的程度相吻合，且由此决定着它在实践上的最终成效；**

***c*．看起来一时无用的理想逻辑成果，只要它在逻辑上成立，则其间必含蓄着更深沉的意志和效应，因为它必是某种更宏伟的精神代偿结构的先导；**

——这就是**感应等位律**在理性与志向之高点上的**继续实现方式**，也是**广义逻辑自洽或广义逻辑融洽**在感应并行进程上的**继续贯彻方式**。

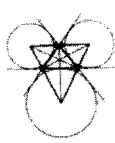
不过，此刻的“感”是否能够达成“在逻辑上成立”已大成问题，相应地，此刻的“应”是否能够达成“与元在相匹配”亦已大有出入，**由此形成复杂化了的世态和复杂化了的精神之间的紧张关系。**【这里涉及“**广义逻辑失洽**”的概念问题。可以说，本卷全文在讨论“广义逻辑融洽”的同时也一直在讨论“广义逻辑失洽”的倾向，甚至应该说，**广义逻辑倾向于失洽的危机才是我更为关注的重点**，俨如相对于“**意志落实**”问题，**我更关注“意志落虚”或“意志虚妄化”之危险倾向一样**。故此不拟另作概念释义。】

所谓“复杂化了的世态”是指精神以外的元在分化状况；所谓“复杂

化了的精神”是指精神自身的内在分化状况；二者统一于**预定和谐的自然代偿演化进程**之中，并借重于该自然进程所赋予的“先验的理想逻辑之可塑性”和“预成的志向意志之自由性”，由以达成二元扣合的后衍动荡依存结构，或者说，由以达成宇宙存在的晚级缜密分化系统。

【最后，顺便补充一下：纯粹的哲学或真正的哲学之所以从根本上有别于其他一切学问，就在于它作为一种“感”并不与任何具体的“应”相等位，它是面向整个存在的“感”，或者说是发自存在性深处的“感”，故而它的“应”必是朝向整个存在的“应”，或者说是交由存在性本身去加以贯彻的“应”。从这个立场出发，它如果要对“思”本身（也就是含有“应之动机”的“感”）予以“反思”，已不是为了寻绎黑格尔式的“思的源头”，而是为了寻绎“导致‘思’得以成其为‘思’的存在之源头”，是乃本项精神哲学或“精神元哲学”之要义。】

第一百一十九章



有关“精神哲学”的探讨至此似乎可以宣告完成了，因为精神无非是**“感”与“应”之物性的张扬**，亦即无非是**“逻辑序列”与“意志序列”之代偿的总和**。

然而，这只是就“纯粹精神”的范畴而言。**问题在于，精神存在原本不过是其载体衍存的代偿质态，也就是说，它不可能以“纯粹精神”的样态存在。**

再之，精神的分化和结构化过程说到底是物质的分化和结构化过程的继续，正是由于非精神或前精神的物质分化，才形成了令精神现象得以发扬光大的精神载体。反过来看，则精神演化不外乎是物质演化或载体演化的代偿属性之一，精神感应之于人，一如电磁感应之于亚原子粒子，**它们的虚存质态终究不过是实现宇宙实存演历的自然递弱代偿方式或自然递残依存手段而已。**

因此，可以断言，倘若物质的分化构合并不造成分化物自身存在效价之递减，或者，倘若存在效价之递减并不造成弱化物的残化依存，则“精神实体”（笛卡尔语）将永无生发之源和高昂之姿。

一言以蔽之，“感应物性的张扬”或“逻辑与意志的总和”尚不是真正完整的“精神全体”，因为“精神实体”或“精神本体”实在只能算是一个派生体或寄生体。换言之，**“精神全体”必须把精神载体也加入其中，才真正成全了“精神存在之全体”。**【基于此，则笛卡尔的“我思故我在”之命题中的“在”，当然只能是“精神存在之全体”的“在”，而不能是“精神实体”或“精神本体”的“在”。】

这就决定了精神代偿的前提和后果，即：精神存在以载体衍存为前提；继而精神分化又以载体分化为后果。【严格说来，这种“前提”与“后果”的表述方式仅属于逻辑演绎的因果排序，它其实不足以道出精神与载体的自然元一质地，就“一元存在”而言，很难说何者为“因”，何者为“果”。我之所以仍然沿用这种说法，乃是为了便于读者建立起研读后文所必不可少的介导性概念。】

也就是说，精神代偿的极端扩容和内在分化，必须或者必然要配署以精神载体的相应分化及其结构整合。

第一百二十章

这个载体的分化及整合过程就是“生物社会”的演化过程。

实际上，生物的社会化过程不过是无机物质的结构化过程的继续，正如生物的精神演进过程不过是原始物质的理化感应过程的继续一样。

玄难之处在于，物质的精神嬗变过程与物质的结构嬗变过程究竟是怎样叠合交错以达成自然后衍阶段之代偿演历的？

诸如此类的问题显然已经超出了一般意义上的精神哲学的讨论范围。然而，至少应该承认，精神哲学到此尚不宜算作有了一个彻底的了结，因

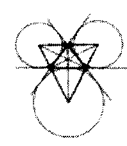
为“精神存在”终于不能以生物个体作为承载单元，而是越来越倾向于以生物群体结构形式来实现“精神的结构化存在”。即是说，**精神的分化代偿本身还需要全方位的自然实存结构造型予以代偿。**

唯因如此，精神的成长过程不得不经历社会炉火的煅铸。

这是地狱之火，熊熊燃烧之下，简直要把晶莹灵秀的精魂化作焦黑扭曲的灰烬。【通常，哲人们总是倾向于将伦理学（含各种有关社会构造及社会道义的学说）视为精神哲学的最高、也是最神圣的理念，殊不知它其实不过是自然结构化熔炉中不断冒出的烟尘而已。】

这也是天堂之火，烈焰升腾之间，终于要将热望飞扬的精神连同僵冷沉滞的物质一起熔炼成宇宙结构的最后一块晶体。【通常，哲人们总是倾向于把社会结构（或曰“社会关系”）与物质结构视为截然分别的两个系统，殊不知它其实是同一自然演化进程的阶段性产物罢了。】

精神存在只有沿着这条滚烫的路径，才能走完自身衍运亦即自然衍运的全部历程。



卷三　社会哲学论

——社会哲学的生存性状耦合原理

第一百二十一章

哲学必须落实到**人的存在**上来才成其为哲学。

【一般认为，人的存在是一切人文社会学课题得以讨论的起始点，这实在是大错特错了。因为“人的存在”本身还牵涉到保罗·高更在他的一幅名作画题里所发出的如下疑问：“我们从哪里来？我们到哪里去？我们是谁？”也就是说，如果**人的存在本身**还是一个疑问，那么，**人的存在状态**就更是一个基于疑惑之上的疑问。所以，举凡在人或人的行为基础上建立起来的社会学，无疑都是空中楼阁。须知人是**自然分化流程的派生产物**（卷一所论），人的行为能力是**物演属性代偿的丰化形态**（卷二所论），于是，社会就是**自然结构进化的后衍载体**和**物演属性耦合的集成实现**（卷三所论），也就是说，人、人性及其**人类社会**都是**宇宙衍存流脉的逐步承传和客观表达**，由此构筑起整个生物社会大厦的上升阶梯和楼台层级。而在此前的社会学说里，人总是不言自明的**主体**，人的能动性亦是超然物外的**天赋**，于是人当然就成为社会组织独一无二的**缔造者**，结果导致有关主体自身及其社会处境的渊源、趋向和本质均不免陷入上述所谓的“高更疑义”之中。】

而人又必须落实到**社会存在**之中才成其为人。即是说，**社会存在是人的物质存在方式，或者更确切地说，是生命这种自然存在物的自然存在质态**。所以，“人”一开始就不可能以单纯“自然人”的身份存在，而是非得以“社会络合物”或“社会构造体”来成就世界和自身不可。

换言之，**人的社会态**就是**人的自然本态**，亦即**自然人的自然质态**就在于其**社会存态**。可见，如果**自然人**——“人是一种自然产物”之谓——这一概念成立，则它就成立在**自然社会**这个概念基础上。

上述论断乃是基于这样一个普遍的事实：**一切生物均以某种群化状态实现其衍存，而且这种群化状态本身一直经历着某种近似直线上升的结构化演动倾向**。问题是，我们如何才能在这个“群的序列”中找到主宰它们的统一法则或曰“社会规定”？【早在十九世纪甚至十九世纪以前，生物学家们就已经发现了低等生物的社会组合现象，只是到了本世纪六十年代之后，个别专业人士才敢于将广泛存在的动物群化状态与人类社会结构贯通起来研究——“社会生物学”就是在这种情况下于七十年代中期诞生的。不过，鉴于社会达尔文主义曾经过于莽撞地涉入“人类社会”这一学术险境的覆辙，社会生物学家目前还只是站在边缘地带缩头缩脑地进行着某种极谨慎极局限的试探和影射。即纵如此，如果以它现时的理论基调为凭，似乎仍然无望成就“自然社会通论”的伟业。（具体评述请阅本卷第一百四十三章）】

然而，无论如何，有一点是可以肯定的，那就是，**人类社会**不可能是一种**超自然的存在**。既然人类的**体质存在**无可置疑地起源于生物进化的自然进程，那么，人类的**社会存在**又有什么理由能够游离于自然规范之外呢？须知所谓“社会”就是以生物为其基质的一种自然衍生实体，正如所谓“生物”就是以理化物料为其基质的一种自然衍生实体一样。

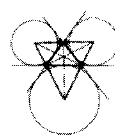
显然，**问题不在于人的行为怎样铸成了社会，而在于自然的规定怎样铸成了人的社会行为**。

故，社会哲学的**第一质疑**或**社会学前的潜在疑问**应该是：**作为自然产物的自然人为何必须以社会人的质态存在？**

第一百二十二章

上述问题在未答之前业已提示：

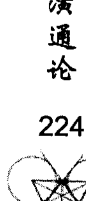
A. 社会系统在人类尚未问世以前就已经**客观地存在着**，且必以某种**演**



化发展的方式存在着；

B. 非但**不是人类缔造了社会存在**，反倒是人类以先的生物社会或社会生物**缔造了人类及其社会基础**；

总之，既往那些以**人的行为**——无论是**文化行为**抑或是**经济行为**——为前提的社会哲理其实都不过是某种人类中心主义的、短视而封闭的孤芳自赏罢了。【汤因比曾经敏锐地意识到关于社会先于人类而存在的必然性，故有斯言："人类如果不生活在社会环境里就没有可能变成人。从半人变成人，这个变化是在原始社会的环境里进行的，关于这个情况，我们并无记录可查。但是我们可以说这个变化是比在文明社会的环境里所发生的任何一次变化都更为深刻的一次变化，是一次更大的增长。"（引自《历史研究》）不过，限于他的人文学视野，他到底无法跨越"人类活动"的域界。实际上，这个进程断不是人类史前的"一次变化"使然，而是自然史上的"一系列变化"使然；当然也不是"无记录可查"，而是"有记录未查"；问题在于，对"半人社会"或"非人社会"，你应该以什么东西作为"可查的记录"。倘若我们仍以"人类"或/和"人类的行为背景"为基本素材来看待那个远远超出人类范畴的"社会"，那么，不待说，我们的社会学眼光自与一个部落人详知其村野的沟沟坎坎，就以为大地是托在龟背上的情形没有多少区别了。这大抵就是整个人文社会学至今尚处在类似于哥白尼以前的自然博物学水平的原因，难怪罗歇·卡伊瓦不太客气地挖苦道："人文科学"毫无科学的内容可言，只有那种想使其成为科学的意图例外。】



第一百二十三章

十九世纪中叶，**"社会学"**（sociology）一词被孔德第一次作为一个可与天文学、物理学、化学、生物学相提并论的学科概念提出。仅从这个排列顺序上，我们就可以明白孔德的开创性初衷：**即在他看来，社会存在同样是一种自然实存和实证对象；而且，在这个与人类的认识进程相一致的顺**

序中，可能存在着某种由简单到复杂的发生学联系。

即纵是对于这样一个浅显的看法，当初亦不能为学界所接受，故而争议鹊起，多亏斯宾塞坚守不退，并在 sociology 的名下大作文章，才使这一“客体性称谓”得以沿用下来。【然而，无论是孔德抑或斯宾塞，他们实际上仍然被阻挡在“**人类－社会**”这条陈旧的观念防线面前，其艰难的努力至多不过是企图借助于人的生物性来诠释“人性”，而后再用某种人性化了的兽性来诠释“社会”，社会达尔文主义就是此种努力的产物。到头来，我们所看到的依然是那个以人为介质的“**人类－社会**”**的古老模式**，而为孔德所首倡的“**物理存在－化学存在－生物存在－社会存在**”**的社会学架构**终于照例被人的自大和自蔽浪潮淹没得无影无踪。】

可见，在此之前，甚至直至今天，**社会存在**其实历来未被当做一种**自然存在**加以对待，尽管早在文明化以前，人类就始终关注着这个以自身为载体却又反过来桎梏着自身的自存境遇——**但是无一例外地都把社会当做“人的产物”加以对待**（此处的“产物”一词通常只具有“产影”或“伴影”的含义，即仅限于指谓“人的关系之总和”而已，所以人们迄今仍未觉悟**“社会”也是一种“物”**，而且是指与**“花岗岩”或“金钱豹”等实体物态没有本质区别的那种“物”**）。【首先，这里存在着一个可以谅解的自然障眼法：**人的社会存在**的确是**人的行为产物**（**或人的行为关系**），因为**人的存在**早在人的前体物种之中就已转化为**自为的存在**——即“**通过某种作为或行为达成对自身存在的自我负责**”之谓。显然，问题不在于**人的行为**产生了什么，　而在于**自然的自为属性**怎样规定了**人的存在**和**人的行为**，以及，**由于此种规定必然使处于不同自为阶段的自为者升华到何种代偿境界之中**。其次，这里还存在着一个亦可谅解的人为障眼法：在一般语义上，“**物**”被泛指为**存在于人的精神范畴以外的东西**，而“**社会**”实在像是**人的意识主导的交往关系**，怎样看它也不似一个**自然实物**，殊不知意识或精神本身就是一种**物的属性**，而任何后衍物其实都是某种**前体存在物的属性集合**或**前体存在物的属性代偿，且借此罗致前体存在物于自身之中**。】



结果造成人类思想史上一系列无休无止的困惑和烦恼。【孔子最早呼号“大道之行也，天下为公”，可是在这条“社会公道”上奔走的“活物”们却恰恰是一群十分缺乏公心的宵小之徒，况且孔子本人所谓的“公”决不是“公平的公”，而是由君臣等级和礼义伦序所建构的“不平的公”；柏拉图以远比后来的乌托邦主义者诚实的方式表达出“社会理想”的心理暗流：每一个社会成员其实都首先关注着如何使自身获得更优越的社会定位和社会承认，乌托邦之所以注定会流为空想，乃是由于它的反结构意念一开始就不符合人与物共通的自然本性，不过，柏拉图的“理想国”实在只能算是一个出自于贵族立场且充斥着个性偏见的纯粹的杜撰，他那“哲学王”的美梦非但未能自我实现，还最终在身为罗马皇帝的斯多葛主义哲学家马尔库斯·奥勒留那里，以内忧外患、国无宁日的悲凉结局而宣告彻底破灭；于是，卢梭不能不发出如此慨叹：“人是生而自由的，但却无往不在枷锁之中。自以为是其他一切的主人的人，反而比其他一切更是奴隶。”由此出发，卢梭引出了“天赋人权”和“社会契约”的阔论，然而，即使我们不必过于看重罗素那句苛刻的评语：“希特勒是卢梭的一个结果”（见其《西方哲学史》卷三第十九章），至少可以认定，卢梭的社会学说实在既没有解决上述嘉言警句所提出的哲学问题，也未能为处于如此生存困境中的人类指出真正管用的实践方略；实际上，这种**对自己之所谈从根本上毫无所知的社会盲目**状况可以囊括此前的所有思想家，无论是康德的“实践理性”、黑格尔的“法哲学”、孔德的“实证社会学”、抑或是马克思的“历史唯物主义”概莫能外，即便是当今的专业社会学者，如果他着实想要究诘社会的本原，仍然不免立刻生出这样的疑问：“社会怎么可能呢？”（格奥尔格·齐美尔语）——换一个问法：**一个个活生生的万物之灵，何以竟会在不知不觉之间就将自身完全置于无影无形的社会刀俎之下呢？**】

第一百二十四章

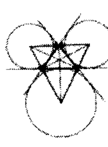
很明显，**上述问题的根源性解答不可能含蕴于人的后向衍存机制之中，**

而是必定潜藏在人之所以成为人、甚至生物之所以成为生物的自然物演机制之中。这就好比你要弄清分子化合的道理，你总不能沉溺于分子自身或分子后衍的物质形态里面，而是必须着力研究分子的前向物态譬如原子的构成原理，才是唯一可行的出路。

换言之，**以生物为其基本构成要素的社会实体，必是一种对生物存在予以代偿的上位递演产物**。只要我们首先澄清了生命物质的存在性质，社会之本质自会水落石出。【而要澄清生命物质的存在性质，你又必须首先探询整个存在的衍存原理，因此，读者万不可越过卷一，急切地直登本卷所开启的社会殿堂，须知任何学问均有一个明示的或默认的哲学理念在先，一切学术成败及其思想价值其实正取决于这个哲学理念的定位与标高——此所以可将卷一视为全书的"总论"，而将卷二有关精神存在的讨论和卷三有关社会存在的讨论统统视为卷一义旨的展开。】

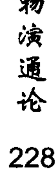
反过来看，只有通过对任一物相（处于特定衍存位相上的物）之代偿层次予以回溯性透视，你才能明鉴该下位物类的存在状态或存在质态。也就是说，**代偿层次所表达的正是被代偿层次的存在性的全面焕发**。【具体到社会存在上来，即是说，社会现象正是包括人类在内的一切生物的自然衍存质态本身，亦即社会性正是生物性的组成部分，就像分子存态的达成正是基于原子本身的固有物性或固有属性一样。而且，只有通过社会这面透镜，你才能更清晰地窥见生物性以及人性的全貌，一如通过研究分子化合关系，你才能更深刻地获悉有关原子的物理性质一样。】

说到底，所谓**物演层位的代偿跃迁**及其**逐级派生的上位层次**，其实就是任一实体存在因其存在本身所引发的、且因其存在效价之衰变所不得不直面的日益麻烦的**出世自况或出世境况**，简称"**存境**"。换言之，任何一种存在实体，对于它的后衍性存在者来说都只是一个**隔膜的存在物**，而对于它的前位性存在者来说却像是一个**纯属自身作为（即"自为"）的主观氛围或自身活动的时空环境**，是谓"存境"。【譬如，原子处于分子"存境"中、或人处于社会"存境"中皆然——即在分子"看"来，原子实实在在是一种



存在物，可在原子“看”来，分子只不过是它表现自身固有属性的自建舞台和运动场所而已——人类就是抱着这样一种褊狭的眼光看待自己的社会存在的。】

可见，**存境**就是**存在物**本身，或者说就是**新一层存在实体代偿性衍生和结构化凝聚的温床**。它之呈现为以“境”代“物”的前瞻性样态，一方面是出于**由存在性所导演的万物一系的自然规定**，另一方面是由于**代偿衍存的进程总得借助于各层存在变体的自发属性方能实现**。因此，所谓“存境”其实就是**任一物相之自身属性的前瞻性集合与盲存式编织**，亦即是**任一物类之自身属性的外延性表达与元在式兑现**，故亦可称作“**属境**”。【注意：“存境”或“属境”与“环境”是全然不同的概念，前者是指**由本物自有属性所开创的主观派生境遇**（如人类面临的“社会存在”），后者是指**由他物原有属性所形成的客观派生境遇**（如人类面临的“自然存在”）。（我在后面的文字中有时也将“物体”称作“主体”，同样是基于它们都有**自为属性**这一事实，其实任何**属性**都是出于**自为**的需要，或者说都是出于**以自为方式进行自然代偿**的规定，故**任何作为属性载体的存在物都是潜在的（或不自觉的）主体**，更详细的义理请参阅卷二第八十七章。）】

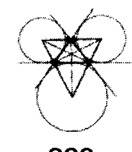


于是，可以这样说：所谓“属境”或“存境”，系指一切集**自为主观性**和**盲存客观性**于一体的前位主体之“（自为性）**属性境况**”（指“自性状态”或“属性实现”）及其由此开创的“（自在性）**存在境界**”（指“衍存层次”或“结构实现”）。**也就是说，任何既成的自然实体或自然结构，原本一概需要经历一个既是主观的、又是客观的演化形成过程，即它必须通过前位物相的主观性——或曰“物性”亦即“物之属性”，来达成后续存在的客观性——或曰“物态”亦即“物之结构”**。进一步讲，任何**主观性**（即“自为性”、“主动性”或“机能”、“属性”）其实都不过是**自然客观性的阶段性代偿形态及其阶段性现象形态**，而任何**客观性**（即“自在性”、“盲存性”或“实体”、“结构”）都必须**借助各级存在物的主观属性或自身物性来实现**。因此，即使存在着某种**自在性趋于递减而自为性代偿递增**的**主观化倾向**或

主观能动性的扩张动势，这个动势本身也仍然是一个自然的、自在的、或曰“本质上属于盲存的”进程，亦即恰恰是一个依据**自在物的自为意志为转移**或**自为物的自在本性为指归**的**客观进程**。一切生物乃至人类的社会存在就是这一自然机制的继续贯彻。【我在卷二中对精神现象的论述即可视为是对上述“物性”之一种——指“物的感应属性”——的具体剖析。或者可以这样看待：在本书第二卷中，我曾以**感应属性**为范例阐释了**自然属性代偿序列的主观内涵态**；而在此第三卷中，我将以**社会实存**为范例来阐释**自然结构代偿序列的客观外延态**（请参阅卷一第二十章的文字和图示）。在此处之表述中，“主观”与“客观”二词尽可任意置换，其语义仍将自洽，道理如上。】

由此不难看出，社会存在的根据一定潜藏在它的前体物相——即生物存在——的物性（或属性）之中，因为，所谓“社会”无非是对生物（包括人类）自身之“存境”或“属境”的笼统表述。

而且，在生物乃至人类的“存境”之中，一定有一个可从其**前人类**以至**前生物**之物相——亦即**前体物演之层层存境**——中继承而来的**代偿素质**或**代偿惯力**可循或可查。



第一百二十五章

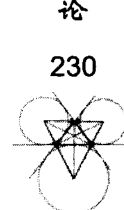
对于“社会”这个概念，如果剥去它的“质料”内涵，则它无非是指**某一物类或物相的“堆”或“群”**。

如卷一所述，物的“质料”差异——亦即一般认为是造成“物类”差异或“物相”区分的内在质地——**其实仅仅是物的存在性差异的表观形态**，或者说，**是同一本原物质在其存在度递减的趋势下达成继续衍存的代偿方式**。既然如此，含有任一物演“质料”的衍存“形式”自然同时就是该物之所以能够存在的本质状态，是谓“质态”。

也就是说，存在的“形式”或“形态”与存在的“内质”一样，完全

是同一自然存在本原或同一自然存在质素的变态演化产物。

我们假设，宇宙爆发前的“奇点”存在——即物的可感属性尚未发生以前的那种不可言传的存在——是自然界几近无所分化的原始浑沌态。无分化则无个别，无个别则无形式，此“刻”（其实连“刻”也谈不上，因为“时间”亦未发生）的“在”囫囵而一“体”（其实连“体”也谈不上，因为“空间”亦未发生），故，“世间”（此词已含有“时空”意味，虽不妥，姑妄借用之）**实在连一个最简单的“堆”也无以为聚**。

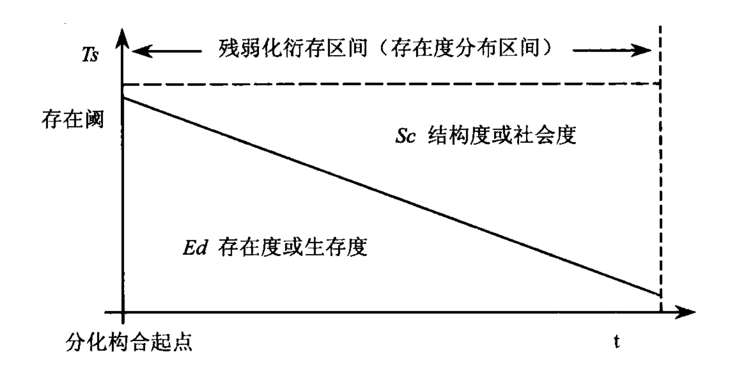


我们再假设，宇宙爆发后的“多态”存在——即物的可感属性相继发生从而形成令感应者可以有所感应或有所依存的那种存在——是自然界趋于分化加速的代偿衍存态。分化了，则“一”成为“多”，“囫囵体”成为“残缺体”，**于是，“多”则成“堆”，“残”则结“群”，由以兴起了这样一系列“群化结构单元”或“群化结构形态”**：残化了的“基本粒子堆”谓之“原子”；残化了的“原子堆”谓之“分子”； 残化了的“分子堆”进而结成“生物大分子”乃至“原始单细胞”；残化了的“细胞群”再结合成“多细胞生物”乃至“后生动物”；残化了的“动物”聚集成为“社会”乃至“国家”实体；最后，残化了的“国家”势必消亡于结构致密的“统一社会”；如此等等。（参阅卷一第十七章和第二十章）

显而易见，这是一个演运有序的自然进化流程，或曰“残弱化衍存流程”。沿着这个流程探查，你会发现各“堆”或各“群”的存在度亦即稳定度愈来愈低下，各“堆内”或“群内”组分的残化度亦即依赖度愈来愈升高。而且，每一个**上位结构**或**上位存在形式**都是建立在对**下位结构**或**下位存在形式**的收揽、蓄纳以及再结构的基础上，亦即使之实现为**对结构本身再加以结构化**的自然代偿跃迁序列。

结果，结构化的过程势必呈现为“结构度”日趋增高的过程，具体到社会构成或社会形态上，即呈现为“社会度”日趋增高的过程。为了便于理解后文，我们照例可以把这个过程表达在读者业已十分熟悉的如下坐标图式之中（亦可称其为“社会坐标”或“人格坐标”）：（参阅卷一第三十四

章和卷二第七十章）



即：$Sc=F(Ed)$

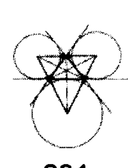
$Ed+Sc=Ts$

这里提示，所谓“社会”，无非是**自然分化构合的晚近存在质态**，或者说，是自然结构化进程发展到**生物体外存境阶段**或**生物体外结构化阶段**的**别称**而已。

第一百二十六章

于是，正“社会”之本，就必须从清“生命”之源入手——即必须从探讨生命存在究竟是怎样一种物相（或处于怎样一种存在位相）入手。

依据递弱代偿衍存之法则，生命物质不外乎是业已处在自然分化中途——亦即是业已处在自然残化中途或自然弱化中途——的分子物质进一步分化构合或曰演运编码的产物。分子是原子的结构化代偿存态，生物大分子和原始单细胞生物是分子的结构化代偿存态，而多细胞生物又是单细胞的结构化代偿存态，如果不去考究修辞学上的表浅异义的话，也可以说，分子就是原子的“社会化”代偿形态，原始亚细胞及单细胞生物则是分子的“上层社会建构”，尔后的多细胞生物体尽可以被看作是生活单细胞的“社会组织”。总而言之，自然存在之所以需要这种结构整合形式的层层代偿，乃是由于自然分化的过程就是自然物演趋于弱化和趋于残化的同一过程，



或者说，**宇宙物质之存在度倾向递弱化的过程就是其存在质态趋于分化和趋于残化的同一过程**，故此，可以确认，所谓**结构化自然进程**不外乎是**分化物或残化物之间相互依存的基本时空样态**。

足见生命存在一开始就是一种（或“一系”）极端残弱化了的存在。换言之，如果不是由于自然残弱化及其相应结构化的演变发展，生物构造原本就没有发生和存在的前提。

尽管如此，**生命物质的进化序列照例是一个从圆满到残缺、从强存到弱在的相对嬗变过程**。因为，生物大分子的有机构合是对分子残弱化的无效代偿，亦即**原始生物的临场无非是下一轮残弱化流程得以启动的契机**。

而对更趋残弱化的生物存在所能给予的下一轮层次性自然实体代偿就是“社会存在”。

这就表明，社会结构的形成基础同样源自某种**类似于实体物态残缺补缀的简单嵌合机制**，也就是说，社会的结构化过程一定发轫于**生物体质的残化依存机制**之中，犹如分子的结构化过程一定发轫于**原子形质的残化依存机制**一样。（参阅卷一第四十三章至第四十七章）而且，依据自然物演必然倾向于日益残弱化的规律，我们可以预设，**生物的体质存在亦必呈现日趋残弱化的倾向**，直至自然分化进程发展到实体残化无以为继的地步而不止，由此导致**从体质刚性存态到智质可塑存态**的精神化代偿，亦由此导致社会演运**从亚结构态向低结构态乃至高结构态**的自然进化。

实际上，正是这种逐层跃迁的结构组合状态造成了宇宙物类从微观到宏观的级别分布，也正是这种由简到繁的结构化代偿进程造成了人类对至为复杂的社会变构体缺乏统一性的认同。也许，及至“**生物－社会**”发展到“**人类－社会**”阶段之际，由于人类的智质虚存业已导致社会的结构化动因和结构化组态均告虚演化，结果竟使身陷其中的天之骄子无论如何也无法将**自身的社会存境**与**前社会的物质构造**以及**前人类的社会构造**视同一脉。看来，社会认识的断裂带大抵发生在智质虚存与体质实存的代偿过渡之间，俨如自然认识的断裂带恰好发生在精神虚存与物质实存的代偿过渡

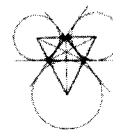
之间一样。此乃后话，姑且不提，眼下读者只需记住，**任何事物发展壮大到足以显形之前，一般都有一个处于潜隐状态的增长过程，犹如生命产生以先必有一个看不见的分子进化过程一样**。无视这个进程，生命就属于神明所有，同样，对于社会来说，找不到这个进程，社会学就属于蒙昧所有。

第一百二十七章

生命的高层位性残弱质态，使其存在本身成为问题。因此，它刚一诞生，死亡的结局就接踵而至。无论如何，它只能以短瞬的生存来解决问题，或者说，使生存的问题不成其为问题，然则它必须借助于某种类似接力传递那样的方式，使得短暂也能够永恒。这就是生物遗传增殖机能的初始意义。

显然，遗传和增殖是生物对其残弱本性的一种代偿，它使得生命的残弱不至于从根本上取消了生命的存在，由以达成自然存在流程的接续。

鉴于自身与生俱来的柔弱性质，它的增殖能力（或曰“遗传属性”）必须相应补偿到这样一个保持存续的“阈值”上（或曰“代偿到这样一个存在阈的基准线上”）：其增殖效能（表现为繁殖数量）一定得大于或等于自身弱质变数与环境压力变数之和，即它的自我拷贝机能必须为维持其相对稳定的存在制备出一个基本群体存量——**这就是“社会”得以降临于世的起点**。



很明显，这是一个有赖于摄取身外异己物质以求复制自身的特殊耗能过程，尽管被我们人类美其名曰“新陈代谢”，却无疑让生物**一开始就走上了一条“物欲熏心”的求生之途**。【由此播下了后来分化为晚级人类社会系统中“**经济子系统**”的种籽】

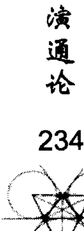
很明显，这也是一个有赖于对诸多身外异己物质细加甄别的识辨选择过程，尽管此刻的物种尚没有感官的分化和智能的发育，却无疑让生物**一开始就走上了一条“追逐 truth”的认知之途**。【由此播下了后来分化为晚级人类社会系统中“**文化子系统**”的种籽】

很明显，这还是一个有赖于在同类或同胞之间顺序依存的初级体外组

织过程，尽管此刻的社群秩序几乎单纯呈现为性增殖的阶层状态，却无疑让生物**一开始就走上了一条“阶级统治”的宗法之途**。【由此播下了后来分化为晚级人类社会系统中“**政治子系统**”的种子】

诚然，乍一看来，初诞的生命简直无异于一族扩大了的分子（RNA 以及 DNA 大分子），或者是一堆像沙砾一样面目浑沌的原核细胞（尚未分化出细胞核和细胞器的原生质团构体），然而，**由它们所开创的这个“群量存在”或“自然群体”却实在是不容轻觑的“社会之胚”**。

而表现为性增殖的**遗传代偿属性**，就此成为**生命存在和社会存在的第一拓荒者**。【二十世纪初叶，弗洛伊德通过精神分析的临床方法发现，无论人类的社会精神现象何其夺目，决定着人的智性行为的基本原因却是最为人类不堪启齿的“性”的潜流，或者还有一点儿对“伟大”的趋求。弗氏的学说很有些幽默，他实际上从一个侧面指明了繁华人性的归宿，使人类回落到原始生物**唯求生存**的基点上，这个生存的基点恰恰对生命提出了两项要求，即借助“遗传”以对抗残弱——“性”的渴望（“本我”之要素）；和借助“变异”以超越残弱——“伟大”的渴望（“超我”之体现）。而这一切均导源于被他称之为 libido 的神秘的“原欲”——其实就是驱策着整个宇宙进程的“存在性”而已。】



第一百二十八章

在此，我们不妨顺便给“**代偿的双重效价**”（参阅卷一第十八章、第十九章和第三十三章）做一番直观的实证。

为了审慎起见，有必要追溯到生命发生的某一原始阶段，譬如说，从单细胞生物初始发生的起点着眼，因为只有在这个阶段，生物的增殖行为才表现得比较单纯。在这里，既没有两性生殖及其基因重组对繁殖后果产生的“偏差”，也没有来自其他物种的共生相济或异养相食的“干扰”，此时的单细胞生物作为孤独的生命始祖，直接面对着自然界原始条件的生存

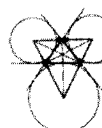
检验，其情形就像在一座偌大的天然实验室中进行增殖效应观察，整个实验设计及其实验过程仿佛严格依循排除无关因素的单项分析规则那样予以展开。

【单细胞生物以出芽或分裂的方式进行繁殖，它能够在很短的时间内一分为二，按照几何递增方式极快地扩张自身的存在——毫无疑问，这使濒临于自然失存边缘的弱态生物获得了有效的延续，亦即“有效的代偿”。从表面上看，这种追加速度足以补偿初衍生物的弱质而有余，以至于像蓝藻之类最早具有荧光作用的厌氧型单细胞生物，后来遍布于原始海洋之中，居然将地球大气中通过水的光解作用所可能获得的不足0.1%的氧含量提升到1%以上，为大气从还原型向氧化型的过渡以及臭氧层的形成做出了巨大贡献。

那么，依靠单纯数量上的增加是不是就可以改变或消除生命的残弱本性呢？让我们仍以蓝藻细胞为观察对象，来分析它凭借自身的量化优势所可能产生的种种结果。

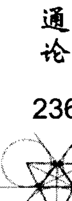
首先，数量的增减并不能改变蓝藻细胞的内在结构和生物性能，也就是说，生命的弱点随着数量的上升只能相应的膨胀，即使它秉性中的优点也增加了，二者的比例却不会发生丝毫的变易。假如它的这种努力不是徒劳的，而竟然使它原有的性状发生了任何变化，那么，并不是蓝藻这种生物的弱点被克服了，而是蓝藻本身被消灭了，因为被赋予新性状的细胞必定已成为一种新的生命。迄今地球上仍然存在着远较古生代以前少得可怜的蓝藻，它们作为一种化石生物与其古老的祖宗别无二致。往最好的方面说，它们在通过数量的增加所扩展的生存平面上，只不过同时增加了自然界无情施予的更大压迫罢了，其效果比起后来的人类夜行怕鬼就多找几个同伴壮壮胆子都不如。

其次，同类的增加必然加剧达尔文所说的那种给生物造成最大威胁的“种内竞争”。我们假设太古时代的自然界提供给蓝藻细胞的生活物质有一个既定的数量，在它们尚未鼓足自己的繁殖能力以发挥其集团优势以前，它们的物质生活是丰裕富足的，它们的精神生活也可以使每一位公民都表



现出温良恭让的美德来，但前辈的消耗和万代子孙的兴旺终于不免使原始海洋显得相对贫乏起来。不用我们多加描绘，此后的蓝藻伙伴们将会怎样的反目为仇和尔虞我诈是可想而知的。于是，这类生命原有的潜在缺点非但没有被纠正，反而还要再加上一些霍布斯称为禽兽和人类才有的史前罪恶，以及由于诸如此类的罪恶所加于蓝藻孱弱一面的新的打击。

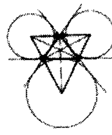
尤为可悲的是，蓝藻细胞焕发出来的那种“改造自然”的伟力，实际上只是它们厌氧代谢形式的无可奈何的副产物，不管它对后世的生物建立了怎样卓著的功勋，对于蓝藻细胞说来，它们污染了自己的呼吸环境。氧化型大气层的出现毁坏和抑制了厌氧生物的机体和前程，使它们从此只好寄身于远比“暗无天日”更为窘迫的无氧角落中苟存。



此外，增殖所致的群量扩大还使生物细胞内基因突变的可能性上升，也就是说使蓝藻变为不是蓝藻的机会增大。根据朱克斯(Jukes)和金(king) 的研究计算，给氨基酸编码的密码子的置换速率为（3～50）$\times 10^{-10}$置换／密码子／年，亦即每个由核苷酸硷基组成的遗传基因每年发生突变的概率为（3～50）$\times 10^{-10}$。假定在几乎覆盖了整个地球的原始海洋中，蓝藻有效增殖的活体量使其密码子总数维持在（3～50）$\times 10^{10}$以上，（显然达到这个数量级是不难做到的），则每年都会至少有一个基因编码发生突变。蓝藻裂殖的群量愈大，突变发生的次数相应也就愈多，这些突变积累到一定程度，就可能造成新的物种。卡瓦利一史密斯（Cavalier－Smith）提出，原核细胞的吞噬和胞饮作用在真核细胞的进化中是关键环节，认为所有真核细胞的祖先可能是一种能够进行光合作用的单细胞蓝藻，这种蓝藻丢失了细胞壁，它的质膜就可以施行吞噬和胞饮机能。而真核细胞是后来所有动植物的始祖细胞和组成细胞。在生物发展史上，变异和进化的后果常常是创造出变异者自身的有形生物天敌或无形环境天敌。因此，谁也不敢担保这些突变就一定不会产生出恰恰要以蓝藻为食的恶物来，如果生物界的运作竟是如此之乖戾，那么只有上苍才知道我们的蓝藻细胞对于这场适得其反的奋斗牺牲何其寒心。这个故事曾经真实地发生在大约距今十亿年左右的晚元古

代地质时期："最早的真核生物毫无疑问是单细胞的浮游生物种类。其中某些是光合自养生物，其他是异养生物——以原核生物为食物的草食动物。当蓝绿藻被草食动物收割后，它们密集的纤丝状集丛变稀了，这就为其他物种提供了繁殖的（水域）空间。"（引自《动物学大全》 老克利夫兰 P·希克曼等著 林秀英等译）】

这个以亿万年为计时单位的自然操作实验至此可以给出如下结论：**遗传属性是生命物质得以存续的基本代偿方式，就其维系着存在之脉而言，不能说代偿是不具功效的。然而，正是遗传增殖本身导致被遗传者的存在态势趋于没落。**实际上，"代偿的无效性"（当然不限于遗传代偿）远比以上的叙述更为严重，因为如果站在生物史的晚近一端回顾，你会发现，以蓝绿藻为代表的原核单细胞生物是唯一稳定地独霸地球达 15 亿年至 20 亿年以上的物种，此后的生物虽然越来越呈现出张牙舞爪的架势，却实在是外强中干，其"生存效价"或"生存度"（与"存在效价"或"存在度"同义）从此江河日下，终至于衰落到不可收拾的地步。



第一百二十九章

生物原始发生及其社会代偿的过程宛若宇宙演运过程的变态重演——当然更是宇宙演运过程的直接继续。

先看宇宙演历：从物理存在（自亚原子粒子到原子质态），弱演至化学存在（自无机化合物到有机大分子质态），再演至生物存在（自生物大分子到人类质态），其间环环相扣，层层代偿，且表达着一脉相承的衍存动因和衰变动势。【不仅在实体交接形式上是如此，在能量传递形式上亦复如此，譬如，以整个生物界获能基础（即作为生物食物链之第一环）的光合作用为例：光能（物理现象）$\xrightarrow{\text{转化（同时能量有所损失）}}$化学能（化学现象）$\xrightarrow{\text{贮存在生物体内（动辄能量继续递失）}}$生物能（生物现象）。】

再看原始生物演历：

——最先“活化”的原始生物，是一族由多种有机大分子组成的生物大分子，它们的存态颇像是由基本粒子构合成亚原子核子那一幕的再现。【二十世纪七十年代，在美国工作的瑞士学者迪纳（Diener ）首次发现了第一种类病毒——马铃薯纺锤体结节病原体，此后，更多的类病毒相继被发现。类病毒是纯粹的核酸生物，没有蛋白质外壳，分子量很小，只有 1.1～1.3×105 道尔顿，以共价闭合成环状或线状的单链 RNA 分子的形式存在，而且，它和病毒一样，一旦脱离宿主细胞，即不再进行代谢活动，它们仿佛非生命物质一样静止地存在着，但它们是“活”的生命，只要侵入宿主细胞就可以借其代谢程序进行活跃的自我复制。这些类病毒的存在方式横跨在生物界与非生物界之间，把分子物质与生命物质的人为分割一笔勾销了。】

——不过，这些依赖于借体复制的大分子生物就像亚原子核子一样尚不是一个自成一系的独立存在者，它们必须通过某种方式制备或联络各种蛋白质、多肽及脂类、醣类等物质，由以形成相对圆满的自为型生存者，即原核单细胞生物。此刻的生命样态简直就是氢原子的改头换面，由它们起始，后来演化出种类繁多的真核细胞，就像由氢原子起始逐步演化出名目各异的后续元素一样。不同点在于，它们业已弱化到必须凭借不停顿地复制自身方能存在的地步，由此开辟出名曰“社会代偿”的又一层世态炎凉之天地。【原核细胞的形成是在核酸分子与其他有机原生物质外面包裹了一层磷脂双分子流体镶嵌膜，这种生物膜的特点之一就在于它可以根据离子以及分子结构的差异来识别和交流膜外的物质与信息，原始细胞与人体细胞在质膜上的同构状态现已成为人类起源于低等生物的证据之一。从此生命有了自己的“面目”——一个用以“面对”外在对象的特定感应介质。】

——真核细胞的问世，同时就是生物越发不能自稳的新的开端，所以，仅仅经过了数亿年的时间，即距今八亿年的震旦纪前后，细胞集聚现象或细胞集聚生物（如团藻）即开始出现，起初，这种聚散自如的细胞运动令你不能区分它到底是“多细胞的社会组合”还是“多细胞的生物体质”，然而它无疑是单细胞内部分化导致以细胞为存在单元的存在者趋于残弱化、

并迫切要求新的代偿格局的明证，俨如元素递衍所造成的残弱化形势迫切要求以分子化合态来实现其代偿一样。【一般认为真核细胞的生存力度较原核细胞为高，其实不然，因为真核细胞正是原核细胞不可遏止地趋向分化递弱的产物，事实上，它的主流很快就消失在多细胞、高分化的后生物种之中，即消失在自身的上位代偿存态之中，并经由此种体质分化，为最原始的无分化社会步入结构化社会奠定了基础。】

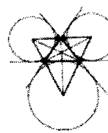
此后的生物进化就像分子物质一样鲜明凸出，千姿百态，致令新一层自然代偿序列——即“社会存在”跃然于宏观。

可见，**社会滥觞于原始的微观生物之中，一如万物滥觞于原始的微观粒子之中一样**。

为了便于阐释，我们把上述**以原始单细胞生物为主体**——即包括亚细胞生物、原核细胞生物以及真核单细胞生物在内——的**无结构或亚结构群化存态**称为“**初级社会**”或“**初级隐性社会**”。【此刻的社会聚合样态，略如形质基本划一、数量极为庞大、即表达为同质非整合形式的基本粒子群态。再者，同样地，其存在时效亦显得格外之高：从三十五亿年前生命初诞的太古宙地质时期计起——→至五亿七千万年前多细胞高分化后生动物成为生物界主流的寒武纪显生时代。历时约三十亿年以上。】

相应地，我们把**由真核细胞进一步分化衍运而成的前智人多细胞动物为主体**——即由体内多细胞分化构造而致其体外生存性状趋于残化的所有动物、包括旧石器阶段以前的类人猿和直立人在内——的**低度结构化群体存态**称为“**中级社会**”或“**中级潜在社会**”。【此刻的社会聚合样态，略如形质业已分化、内组单元稀疏、即呈现为异质整合形式的原子内构状态。然其存在时效已呈递减之势：从寒武纪地质时期计起——→至数十万年前的新生代第四纪晚近时代。历时约五亿年以上。】

最后，我们把**以智人为主体**——即在多细胞动物继续弱化演进、以至不得不借助于智质分化代偿来接续体质分化代偿的晚近生存形式——的**高度结构化群体存态**称为“**晚级社会**”或“**晚级显性社会**”。【此刻的社会聚合



样态，略如形质急剧残化、内组单元繁杂、即显现为构型特别致密的分子叠构状态。其存在时效更是一衰三竭：从数十万或数万年前计起——→至今——→乃至不远的未来。预计历时大约不超过几百万年甚或几十万年。】

【有必要予以声明：上述有关“变态重演”的种种类比，只是为了让读者能够形象地理解生物衍运及其社会存在的“自然代偿跃迁进程”，此外别无意义。不要忘记，简单的类比常常是无解或误解的表征，孔德的社会学（sociology）研究就曾比照生物学家毕夏（Bichat）于十八世纪末对人体组织的粗浅描绘而发，结果他贸然提出社会是高于人体的另一级有机体之说，却终究未能给出社会何以会存在的基础论证。】

第一百三十章

如果说**社会存在层次的代偿性发生**是由于**生物存在层次的递弱化态势**使然，那么，**相对于更趋弱化的高等生物而言，由于原始低等生物的存在度或生存度偏高，故其“社会层面”不免显得分外菲薄。**

再之，如果说**自然结构层次的代偿性致密**是由于**自然底物层次的递残化态势**使然，那么，**依据“弱化→分化→残化”或“弱化＝分化＝残化”的宇宙律令，由于原始低等生物的分化度或残化度偏低，故其“社会结构”不免显得分外荒疏。**

总之，**初级社会**的失构无形必定与**初级生物**的对应素质有关。

问题在于，我们首先得能够证明**原始生物的相对高生存度**。

问题还在于，我们同时得能够证明**原始生物的相对低残化度**。

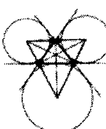
【最早把“残化”基态与“社会构成”联系起来加以考量的当数斯宾塞，他没有用“残化”一词，而是用“异质”之说作为社会结构化的基础，他不无见地地指出，人类的社会发展是一个从无凝聚力的同质形态转化为异质整合形态的动进过程。然而，**“异质”**与**“残化”**在概念上有很大的不同，因为“异质”仅仅表示**异质者之间有所差异**，却并不能表达出**异质者自身**

残缺不全故无可独立或自立的意蕴；而且，异质化的过程也实在不能只从人类算起，**须知人类的异质状态不过是前人类的一切存在者的异质化进程的结果罢了**；更重要的是，在斯宾塞的异质概念中，**丝毫看不出异质化进程与存在态势的内在关系，即看不出异质存在者处于亟待寻求某种代偿的危在位相上，从而令社会发展成为多余的举措和非必要的累赘**。

换言之，所谓"异质"应该是"弱质"的同义词。即存在度的弱化动势一定是自然物演的本质，而相应的分化或残化动势纯属宇宙递弱衍存进程的现象形态。或者，如果把**分化和残化**一并归在**异质化**的词项之下，则**异质化**与**弱质化**之间无非是互为表里的自然质态而已。

不过，这样讲仍有问题，因为任何直观上的同质状态照例是自然弱化和分化进程的产物，而且可能是某种阶段性残化的极致。譬如，同类碳原子之间无疑可被视为是一种同质的状态，然而它们作为化学元素的残化程度却是无以复加的了，因此，一旦它们自相联络，反而会建立起最为致密的钻石结晶或布基球结构体。**也就是说，所谓"异质"与"同质"的区别到底还是一种浅层表象上的辩证陈述，它并不能真正深刻地反映出自然残弱动势的核心规定和总体质态。**

虽然如此，我们不妨借机**给结构演化运动划出一个局限的区域**：假设在其左端是集聚成员的相对圆满态，如惰性氛原子之间的互斥型非化合存态或球体的集合，此乃极度分散的无构态基础；假设在其右端是集聚成员的相对残缺态，如纯粹四价碳元素的钻石结晶体或方砖的砌合，此乃极度密切的构态基础；这两个极端之间的过渡区段即为一般意义上的异质整合态。**从左到右，其结构度呈现为由极小值至极大值的分布趋势**。即是说，**结构度与构合成员的总体残缺度成正比，与构合成员的总体圆满度成反比**。据此可以这样表述社会存在的基础和社会演进的形势：**个体残化度偏低的物种，其社会构态倾向左移**；**个体残化度偏高的物种，其社会构态倾向右移**；反过来讲也一样，即**社会构态左倾的物种，其总体自然生存度偏高**；**社会构态右倾的物种，其总体自然生存度偏低**；而且，**倘若社会构态由左**



向右发生位移，提示生物种系演化亦即“生物进化”本质上存在着生物个体生存性状趋于残化和生物总体生存力度趋于弱化的倾向。

当然，我这样讲，乃是为了给结构关系以一个最简明的抽象，任何自然结构的实际情形都要比上述图解复杂得多，但从这种抽象演绎中可以看出，**一切聚合体的结构疏密状态均与其构合组分的性状分化程度有关**；再之，如果把这个自发的连贯过程人为地裁减出某一片断（或孤立地聚焦于某一层级），则会发生由于视野限制所导致的如下变形：结构化运动的同质整合效应似乎可以在两个极端上表达，而结构化运动的异质整合效应只能在程度不等的中间残化区段上表达。**这进一步表明，处于左右两个端点上的同质聚合物态均有可能是不同层级的异质分化效应之极致，亦即同质聚合形态一般恰恰是前期残化进程的严峻后果。**



鉴于既往的社会理论常常局限在某个极其狭窄的片断区域内讨论问题，领会此处之所谈对于理解后文将是有益的。】

第一百三十一章

单细胞生物的原始**高生存度**仅仅相对于其他后衍物种而言才是有效的。因为，从非生命物质的“存在”到生命物质的“生存”，这一概念内涵的转化所能引出的唯一区别，就在于**由“存在效价”到“生存效价”之间的“度”的跌落**。【以及，由此引发的代偿效价的相应上扬，或代偿招数的花样翻新。通常人们只被这代偿的花样所迷惑，殊不知一切代偿既是存在度下倾的函项，又是存在度下倾的载体。（参阅第三十四章和第四十章）】

即是说，**生存度**是**存在度**的继续下滑，所谓“高生存度”不过是**重新界定一个下滑的起点**而已。

【以这个“起点”作为着眼点，则原始单细胞生物**不同凡响的生存力度**，早已成为大、中学生自然教程里的基本常识了：

——三十多亿年前太古时代的地球，是一个既没有氧气、也没有遮挡太

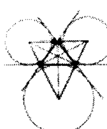
阳紫外光的臭氧层、更没有一星半点绿色的生机为原始生存者提供庇护的地地道道的地狱，除了赤地千里的荒漠和漫无涯际的死海而外，就只剩下岩浆横流的煎熬、冰封雪覆的冷酷和飞沙走石的暴虐了。为这个星球造化着生存条件的那些原核单细胞生物，当时只能潜隐于海平面十米以下的高压暗区生活，以免遭到宇宙辐射、强紫外光或其他自然险象的斫杀，它们像沙砾一样"同质化"或"缺乏个性分化"的存在着，岂不是恰恰证明了它们格外强韧的生存力度。

——考古生物学证明，自大量物种暴发性显生的寒武纪时代以降，不知有多少高度发展了的生物种群已遭灭绝。据辛普森（Simpson）估计，曾在地球上发生过的物种数量约有五千万种到四十亿种，而格兰特（Grant）则估计有十六亿到一百六十亿种，现存的物种数目，一般估计为一百五十万种到四百万种之间。赵寿元先生在普通生物学教科书中据此作过如下计算："倘若我们假定曾经出现过的物种数目是二十亿种，现有物种的数目是二百万种，那就是说，原有物种中百分之九十九点九都已灭绝了，保留到今天的只不过百分之一（不足）。"而且，从整体上看，愈晚近的生物门类，趋于灭绝的速率愈高。这里显然发生了一个人们长期视而不见的问题，即**自然选择进程**究竟是在选拔**具有适应性的强存者**还是在滤留**具有弱质性的适应者**？（回顾卷一第二十二章）

——以下，我将继续援引普通生物学教科书中关于微生物一章的论述，因为凡能进入教科书中的内容通常已是争议不多的学科定论。周德庆先生在该章节中对于微生物五大特征的扼要概括完全适用于"初级社会"中原始单细胞成员的生存情状，因此，恕我直接引用他的部分原文并同时表示我的敬谢之意：

1．体积小，面积大

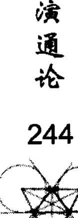
"任何物体，若把它分割得愈细，则其单位体积所占有的表面积值就愈大，如果以人体的'面积／体积'值为一，则大肠杆菌就达三十万左右。



这样一个小体积、大面积系统必然特别有利于与外界进行物质和能量交换。这就是微生物区别于一切其他生物的最本质的属性，也是引起以下四个其他共性的原因。”

2．吸收多，转化强

“据报导，一个积极活动着的大肠杆菌细胞，每小时可消耗其自重两千倍的乳糖。吸收多的结果，就为物质转化快、菌体合成多提供了可靠的物质基础。”



3．生长旺，繁殖快

“微生物有着极高的繁殖速度。如果以二等分裂方式繁殖的细菌为例，它们每分裂一次，快的只要二十分钟，因此每小时就可分裂三次。这样，只要处于合适的条件下，它们在短时间内就会得到大量繁殖。”有人曾经作过计算，一个大肠杆菌重约 2×10^{-12} 克，如果每半小时分裂一次而且全都存活，那么 71 小时后大肠杆菌的总重量就会等于地球的重量。幸好，自然界不可能提供这样的生存条件。

4．适应广，易变异

“由于微生物具有个体小、繁殖快、数量多和接触外界环境的直接性等原因，使其发生变异、淘汰或适应的频率特别高。因此，它们在抗热、抗寒、抗干旱、抗酸碱、抗缺氧、抗辐射和抗毒物等一系列抵抗恶劣环境的能力方面，都登上了生物界的‘冠军’宝座。”

5．分布广，种类多

“微生物在自然界的分布真可谓无微不至、无孔不入、无远不届了。人迹所到之处肯定会有大量的微生物，人迹无法到达之处也会有大量的微生物生存着。在地球上除了活火山区以外，从生物圈、土壤圈、水圈直到大气圈和岩石圈，到处都有微生物家族的踪迹。例如，在 89℃—90 ℃的温泉中，在含盐量高达 23%—25%的‘死海’里，在难以测出水分的撒哈拉沙

漠中，在酸度极高的矿水中，在两千米深的地层下……到处都可以找到一定类型的微生物。”“在微生物中可找到比高等动、植物的代谢特征更为丰富的独特代谢类型，例如细菌光合作用，化能合成作用，生物固氮作用，厌气性生物氧化，烃代谢，合成多种次生代谢产物，能分解复杂化合物（纤维素、木质素、角蛋白、塑料等）和极毒物质（酚、氰、甲醛、多氯联苯等），各种抗逆性，以及奇特的‘生命的第三形态’（甲烷菌）、‘第四形态’（病毒）和‘第五形态’（类病毒）等。”

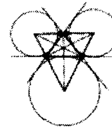
至此，关于原始单细胞生物的高生存度问题姑告证明完毕。尽管这种证明方式着实缺乏哲学韵味，然而，对于讨论直观的社会基础或生物属境而言，这却无疑是最简捷有效的方法之一。】

第一百三十二章

单细胞生物的**高生存度与其低残化度（即低分化度）原属同一回事。**

【从生物发生史上看，分化程度最低的物种无疑是蓝绿藻之类的原核单细胞生物。所谓“原核细胞”，是指在细胞形态上尚未发生细胞核及细胞器等结构分化的原始细胞，胞内浑然一体，各类活性物质以“原生质”的泛化方式进行增殖和代谢活动。这类生命颇似庄子在其《内篇·应帝王》一节中所说的中央之帝“浑沌”，虽无五官七窍，却是生物史上最坚强耐久的活物，后世那些“凿开了浑沌”的真核细胞——所谓“真核细胞”，是指胞内遗传物质聚为核体，且于胞浆即“原生质”中分化出与代谢和繁衍有关的一系列专能细胞器——以及由真核细胞“复凿”而成的亿万种多细胞、高分化生物，虽俱分器之官能，却失浑沌之厚重，从此来去匆匆，“倏忽”而逝，由以应验了“日凿一窍，七日而亡”的道家寓言。

原核细胞的体积只有1～10微米，大致相当于真核细胞平均体积（10～100微米）的十分之一。它们没有复杂的细胞核和细胞器体系，乃是为了用最简单的生存方式及最轻便的体质负荷以策应原始地球上最苛酷的生存条



件；它们没有雌雄异化的性系统，无需配子结合及有丝分裂的麻烦程序而以直接出芽和裂殖的简约方式实现复制，尽管这简直无异于让自己及其后代赤身裸体、一无披挂的踏上了最凶险的战场；它们采取低效的无氧代谢；自主运动功能几近付诸阙如；甚至它们体内决定着遗传再生的DNA亦不能与执行编码过程必需的蛋白质直接结合，从而有可能因为遗传信息传递障碍或失准而造成某些子嗣的灭顶之灾……所有这些“缺陷”——其实正是相对“圆满”或“低残化度”的表征——既是它们暂且得以保持“高生存度”的前提，也是它们终于不得保持“低残化度”的原因。

真核单细胞生物虽较原核单细胞生物的生存力度为弱——其证据之一是，它们的主流大约只经历了十亿年左右的时间就将自身消融于多细胞的新生物种之中——然而，如果向后比较的话，它们仍然属于特别稳定的原始生命。须知它们毕竟是一切多细胞动植物的原发始祖和组成单位，试想一下，倘若真核细胞比它们的“上层建筑”（即多细胞有机体）更形虚弱，有机体如何成立？（类推下去，倘若分子的存在度不及生物、原子的存在度不及分子、基本粒子的存在度又不及原子，如此以至无穷，那么，整个物质世界又如何成立？）】

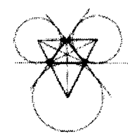
事实上，**真核细胞的胞内形态分化正是随后发生的胞外结构分化的基础，即正是细胞内部结构的分化导致单细胞生存度的倾跌，从而促使多胞体式的细胞聚合和聚后再分化的代偿成为必须，且进而导致机体分化即个体残化，由以造成体外依存性整合——即社会结构化代偿的相应发生和发展**。尽管如此，较之多细胞有机体，真核单细胞生物仍不失为是**亚结构初级社会的坚定属员**，因为它毕竟还可以依靠自身的先天圆满性而相对自足的生存，也就是说，**它的圆融自满存态尚令体外社会的结构发育成为多余，或者说成为无本之木**。

从单纯生物学的角度看，眼下的细胞分化以及后来的机体分化自有其更繁复和更切近的“多因素”在发挥作用，然而，这繁复而切近的“因果序列”所表达的正是那简一而深远的“**存在性**”之规定。实际上，这个看

似荒诞的"凿窍"过程早在宇宙勃发之初就已开始，从基本粒子→亚原子核子→原子→分子→单细胞→多细胞机体→乃至社会结构，无不如此，只不过"凿窍的进程"越来越加快，"凿窍的工程"越来越庞杂罢了。很明显，**生物的"凿窍"过程无非就是前生物之"分化构合"过程的自然延续，也就是宇宙物演的实体单元从微观到宏观进行结构化建设的自然步骤。**【因此，当我不得不沿着生物进化史的演动轨迹展开论述时，请读者务必注意不要被生物学的符号表象所迷惑；而在我，亦应尽量避免或减少使用生物学（或其他科学学科）的专业术语，尽管这样一来，无论是哲学家抑或科学家反而可能都会感到有些别扭也只好在所不顾了。】

简而言之，**任一衍存者的分化程度与其存在效价呈反比。**

于是，还是还原为这样一条相关律：**低残化度正是高生存度的自然质态，亦即高生存度正是低残化度的同一质素。**【至此，关于原始单细胞生物的低残化度问题亦告证明完毕。实际上，这类证明早在卷一中就已完成，这里只不过是将它处理成生物阶段的直观表象或社会层级的具体序列而已。】



第一百三十三章

值生物尚且"自强"暨"自圆"之际，以生物为其基质或基础的社会代偿——即社会存在——自然无可显形。**这个将自身潜隐在原始生物之原始属性中的社会就是初级社会。**

换言之，**初级社会的隐性质态反映并体现着原始生物相对偏高的存在效价及其相应偏低的代偿要求。**

原始单细胞生物的"自存强势"，突出地表现在生物学所谓的"原初代谢"上。对于自养型细胞来说，它可以直接利用太阳提供的能源和大气提供的碳氢源合成自身所需的有机质补充；即便是那些不完全具有生物合成能力的异养型细胞，它以自身广大的体表面积及其细胞膜上的几乎每一个分子位点作为采食的"嘴"，去吸纳由大自然广泛提供的简单有机分子和无

机分子来营养自体，如此存境，何需编织一张社会魔网为之庇护？【以后，多细胞后生动物完全丧失了自养能力，而且也无能利用诸多简单分子来合成自身所需的有机大分子，于是，它们不得不代偿以“生物能动性”或“生物运动性体能的全面分化”，以便能够“自由”地寻觅物质支持和“自由”地享受相应创生的社会压迫。唯有植物扎根一地，像惰性元素固守着自身的电子自满态那样，僵冷而孤寂地固守着古老的自养机能，结果，它们无需“能动性”或“自由”的代偿，从而也使它们的群化组态得以长久地保持在近似于初级社会的原始水准上。】

原始单细胞生物的“自性圆融”，突出地表现在生物学所谓的“孤雌繁殖”上。对于裂殖型单细胞而言，它们各自都是一位像圣母那样高洁而孤傲的亲本；而且，在通常难得突变的情况下，其子代细胞与亲代细胞如出一模，基因编码100%的一致，以至于某些生物学家对于它们作为独立生存的单元是否因此就可以被视为“个体”都表示存疑，如此同质化的性状所能给出的群聚属境，从某种程度上说着实只具有外在“成堆”的意味，与“聚合”二字含蓄的伸缩互补之意相去甚远，有如面对一盘散沙很难将其称为“群聚”一样。【以后，多细胞生物逐步丧失了孤雌繁衍的能力，其体质分化的残忍无过于性裂变，自此往后，生命不仅演出了一曲曲唱不完的爱情悲歌，而且开创了一系列说不尽的社会勾结。虽然如是，你却不能否认，生命就从那“堆”无声无臭的“散沙”中起步，社会也同时从那种“散沙”的“堆”内开始增长，待到山花烂漫、物种驳杂之时，人们其实已经无法找到社会的根系了。】

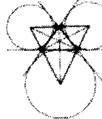
此刻的社会浑沌无构，一如此刻的生命浑沌未凿，是谓“原始同质社会”。【人们常常提及并为之而神往的“原始大同社会”，其实与人类全然无关，它的种种“风情”——如果不充分发挥人性中的诗情画意去着力渲染它，大抵会毫无风情可言——尽在那呆若尘沙的单细胞菌株上，或尽在那索然无味的同质化社会中。实际上，迨至猿人问鼎中级社会末端的灵长目社会之时，他们早已陷身于相当发达的社会结构化自然罗网之中而不能自拔了。】

然而，**正是这种苍白空虚的同质化社会建构，与其沙砾般的同质成员相匹配。**【它仿佛不存在一样的存在着，或者说，以虚无统治着实在，从而充分放任自己麾下的渺小斗士们各自使出浑身解数，去应付那无遮无拦的原始地球所赐予它们的像宇宙一样无边无际的巨大挑战。只有这样的社会才具有如此宽广的胸怀和如此深沉的道法，使之足以掌握并彻底实践“无为而治”的黄老之术；也只有这样的社会才敢于以弱势出手，在充分蓄足了气运之余，最终果然以道家主张的“后发制人”之气概，不慌不忙地将自以为是天之骄子的人类驾驭得服服帖帖。】

第一百三十四章

本章拟就**原始生物与初级社会之间的自然关系**予以概略的总结——

***Ⅰ*. 原始生物的生存效价与初级社会的衍存效价之对位律**：作为原始生物的代偿性上位存在，初级社会自与原始生物之间存在着某种密不可分的对应关系。然而，这种关系是对位而不等位的。所谓“对位”，是指**二者如影随形般的单向派生关系**，犹如社会等级之座号必被置于生物等级之相应座位上一样；所谓“不等位”，是指**作为下位存在者的生物之存在效价一定大于为之代偿而衍存的社会之存在效价。**【以存在时效性为例，从生物大分子到亚细胞生物（类病毒、病毒等）、直至具备独立增殖能力的单细胞生物发生以前，不能说生物不存在，但那时的生物物相与一般分子化合物几无二致，由于遗传属性尚未形成或无法实现，故在此前相当漫长的生物发展阶段，社会确实无由发生；再如，具有三百万年以上生物繁衍史的人类，其绝大部分时间都处在动物中级社会存境之中，直到智质发育足以成为人类这种生物的主导属性，晚级社会属境或晚级社会实体才姗姗来迟。至于以存在稳定性为例，则社会形态的动荡更不能与生物形态的相对稳定同日而语，这一点，在社会进化愈趋成熟的时候愈为明显，人类对此当有切肤之痛感。】



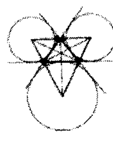
不过，**对位律提示，原始生物与初级社会二者虽然处于不同的衍存层位，相互之间却贯通着某种相对高存在度的共有特征，即二者的存在效价分别均处于各自所在自然层级的左端。**

***Ⅱ*. 原始生物的分化程度与初级社会的结构程度之相关律：**单细胞生物的任一胞体都是一个完整的生命存在，它无需借助同类的提携就可以获得各项欲求的自我满足，也就是说，相对于后世的高分化态生物而言，它们尚可被视为是自性圆满的活体物质，尽管相对于无机物界而言，它们早已残弱到几难自持的程度了。**由于这种低分化状态，生命暂时还用不着寻求某种体外结构化的代偿系统来维护自存，尽管代偿性的增殖行为本身已经营造了社会体系的胚胎也罢。**因此，由它们构成的初级社会呈现出对应的同质化特点，即它们的社会形态以无组织、无结构的简单平面铺展而成，比起金字塔式的后衍社会来，它们每一个成员的社会定位都是天然平等的，所谓“社会平等”，只有在这个时候才具有真正十足的修辞学含义。**一言以蔽之，它们体质性状的非组织状态决定了它们社会构成的无组织状态。**【顺便一提：生命在其问世之初，从“骨子”里就带有一种深刻的反社会倾向，这一倾向先是通过同质化的生物性状构成来消解生物社会构成的结构内涵，从而使巨大的社会实存在其最初诞生的时候几乎找不到自身的踪影。而后，随着生命的性状分化将其潜在的残弱素性展现开来，反映出代偿功能的社会结构才逐渐显形，虽然如此，那种生命中深在的反社会倾向仍然被遗传下来，转换了各种方式继续顽强地表达着自己——实际上，所谓“反社会倾向”所表达的，乃是自然物演进程为了阻滞自身存在度的流失所采取的种种保守措施之一。对于原始单细胞生物来说，它们的反社会倾向只要以自身圆融的体质构态为武器就可以不战而胜，因此，就像当时的初级社会在结构上相应的自我冰释一样，它们的反社会倾向反而可以无须表达，倒是那些被紧紧锁定在社会纽结上的高分化生物——最典型的莫过于我们人类——不得不用尽体质和智质上的一切潜能，为挣脱恰恰是由自身体质和智质性状所织造的社会束缚，而发出声嘶力竭的呼号，最终还常常不免遭

到粉身碎骨的惨烈下场。】

上述**相关律提示，初级社会的亚结构状态与原始生物的亚分化生存性状完全吻合，在未来，二者之间将会显示出某种正相关的动势，即随着生物性状分化程度的演进，社会代偿必然相应趋向于自身结构化区段的右端。**

***Ⅲ*. 原始生物的属性状态与初级社会的属境建构之统一律**：诚然，原始生物的“生存力度”格外厚重，但这决不表示它们的“生存能力”格外高强，倒是相反，它们的高生存度既不仰赖巧妙的“技能”，也不依靠强大的“力量”，那些复杂的生物属性都有待于它们遥远的后裔通过细胞分化和机体组织系统的进化才能够获得，不幸的是，**所谓“生存能力”——即“生物属性”或“生物机能的总称”——恰好与“生存力度”成反比。**是故，原始生物无需运动的自由，无需本能的导向，更无需智能的创新，它们以自身的“无能”换来了自然界对其生存的最大限度的认可，**相应地，也换来了初级社会属境的“内构空洞”和“统治乏力”。**【不过，由于原始生物的大质量、前导性存在，它们的“创造性”实在不逊于任何后生物种，实际上，就连“地球生物圈的自然形成”也不能没有它们的劳作和参与。这表明，所谓“自然选择”，包藏着生命自己的梯度型铺垫因素在内，而且，这个铺垫过程本身就直接形成了某种导向和指引，仿佛今天的生命在选择明天的自己那样，使生物物种系统及其生物社会结构均沿着同一条不间断的自然轨道贯通下来。回过头看，后来的生命类型以这些原始活物渐次造化的生态环境作为与之取得“适应”的参照系，可见其生存基础之薄弱，亦可见，所谓“适者生存”，在很大程度上就是后衍生物之属性与前体生物之属境（这种“属境”对于后衍生物来说即是“环境”的一部分）取得契合。】



既然生物社会的原始起因渊源于生命的遗传属性，则在初级社会的同质形态中也就不可避免地要打上增殖的烙印。在胶体营养物表面，单细胞微生物会结成以母细胞为中心、且具有一定形态构造的子细胞集团即“菌落”，不同种类的微生物，其菌落的形态亦各有差异。**这一特征，在以后所有的生物种群中都有不同程度的表达，植物如此，动物如此，就连人类初**

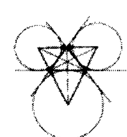
期相对均质化的母系氏族社会中也再现出这种源头的规定。

Ⅳ. 原始生物的生存压力与初级社会的内构张力之互换律：由于初级社会同质而散漫的亚结构形态，该社会实体的内构张力极其低下，致使原始生物的生存压力几乎完全来自于自然环境方面。很明显，举凡某种社会复合体的**集聚联构力度越小**，导致其发生变形的外部因素就会越多，一点轻微的环境波动即足以造成这类松散社会群体出现溃乱，**相应地，这一解构过程对该社会成员的损害也就越小**；反之，举凡某种社会复合体的**集聚联构力度越大**，导致其发生动摇的内部因素就会越多，一点局部的属境波动即足以造成这类密构社会群体出现震荡，而外部因素的作用力相应削弱，**同时，结构破坏对该社会成员的损害程度随之上升**。这再度表明，社会结构化进程完全是一个对其生物成员的弱化代偿机制。**假如把上述内外两种破坏力分别规定为可以计量的两组参数，那么，造成构合成员同等伤害程度的内外两种力量之间一定存在着大致相等的可换算当量**。换言之，对于处在任何一种社会形态中的生物群体而言，它们（或他们）所承受的生存压力总是大致相等的。差别仅仅在于，**社会结构松散则其所属成员易于遭受自然环境外力的摧残，而社会结构致密则其所属成员不免遭遇社会存境内力的压迫**。【社会结构实体的这一特质，势将造成社会学上的如下动态效应：即任何种系的生物群体，姑且除去其特定的"承受力因素"不计，它们所面临的自然或社会压力之和大体相等，在初级社会的内构张力及其代偿功能尚散弱无效之时，这种压力主要来自于自然环境；将来，健全高效的晚级社会屏蔽掉多少自然压力，社会内部的联构压力又会等量地增补上来。**这是"自然存在阈"作用于社会系统的具体体现，也是"等价代偿原理"赋予社会哲学的一个转型规定**。顺便引申一步：展望人类社会原始文明类型的分歧（比如各种族、各民族或东西方传统文化在思维方式、行为倾向乃至社会构态上的种种区别），如果忽略掉人种基因型上的细微差异不计，则汤因比的"环境挑战应战学说"（参阅其《历史研究》）和费正清的"地缘文化构成学说"（参阅其《美国与中国》）就在这个基础上成立，即表

现为社会外部的自然作用力构成原始文明形态差异的主要影响因素；反之，随着人类社会的结构化发展，这种“环境”或“地理”性的外部影响逐渐减弱，社会内部的凝聚性影响逐渐凸显，比如近代以来人类总体文明的冲突与融合主要在国际社会的政治、经济和文化舞台上进行；这一切都是上述原理长远而统一的贯彻。】

既然**初级社会的内构张力偏于低下**，处于波涛摇曳的原始海洋中的原始单细胞生物，其群聚形态就会像处于液态介质中的微生物那样比较均匀的分散开来，通常没有形成上述菌落的现实可能性，**这并不表明它们完全缺乏一般生物的社群聚合性**。

***V*. 原始生物的衍存态势与初级社会的代偿效价之无功律**：单细胞生物的高生存度、个体生态完整性和种群均质无结构的特点，决定了初级社会原始发生的无功效性。这里所谓的“无功效”具有两重涵义，其一是指**原始生物的强存态势无需社会代偿，此中暗示社会代偿仍有其功效，只是起初尚未予以代偿而已**；其二是指**原始生物即纵需要某种代偿，代偿的结果最终照例流于无效，而不与在何种程度上加以代偿有关**。这两重涵义显然不能同时见于初级社会。【初级社会以如下方式显示前一涵义：即对于任何一个单细胞生物来说，除了垂直性单线增殖的遗传延续性关系而外，它的横向社会性同胞的存在与否几乎跟它自身的生存没有任何直接的影响，同类的存在犹如海水和岩沙的存在一样，任一个体拥挤在其中与之共生完全无异于将其放逐到群体之外的“荒岛”上，而且决不会产生鲁滨孙的寂寞、恐惧以及切身的生存危机，更不会产生俘获星期五的惊喜和奴役星期五的必要，它无须依赖群体而生存，也没有超越基本生理需求的野心，个体圆满导致个体封闭，个体封闭导致社会均质，而社会同质化又导致社会存在的无形化和无效化，表现为个体身外的异己群量，其存在与不存在似乎都毫无差别。于是，联体多细胞生物的出现，也就由于这种无害的漠然态度，而成为初级社会获得跃迁的历史的必然。不过，不可忘记，原始单细胞生物倘若不是遭遇到极大的麻烦，何需整日价忙于遗传？又何需由遗



传而缔造社群？足见它的“自圆”只是相对的，而它的“缺陷”却是深在的。】

正是由于前一代偿涵义的现实，才使第二代偿涵义根本无从表达。这“无从表达的涵义”提示，**所谓“社会代偿”，无非是生物自身缺陷的展开。**缺陷未展之际，尚可抱残守缺（如初级社会），一旦“缺陷”暴露，自须加以“弥补”（如中级社会，尤其是晚级社会），而届时所能提供的弥补又只有这缺陷本身。**于是，残者联构，聊成一体，这“以残补残”的生动局面就是“社会代偿”的具体实现，它所要达成的不外是复原既往之未残而不可得。**所以，一切社会代偿终于无效，却又不得不予以代偿，故此才说：**代偿的无效性必须建立在代偿有效性的基础之上**；而且还应该进一步说：**社会代偿进程是生物残弱进程的直接尺度。**

上述各项定律虽然说的是“原始生物”与“初级社会”的自然关系，但如果将“原始”和“初级”这样一些定语删除，**则诸此定律其实适用于阐释一切生物及其生物社会**。这倒不由得令人想起黑格尔的一句话，大意是说，任何事物的发展，俨如一株渐渐绽放的艳丽花朵，它的全部形质早在其种子之中就已经被规定下来了。

第一百三十五章

如第一百二十八章之所示，原始单细胞生物的遗传属性是一条守不住的代偿防线。

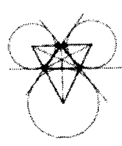
守不住则须另谋出路，因为事关生存，义无返顾。

这出路就是生命的第二大属性范畴——**变异**。不过，“变异”实在算不得什么新鲜东西，须知宇宙物质一直在“变异”着，若非如此，何来生物？【自达尔文以降，“变异”一词历来被视为生物学科的专业术语，我仍可在此意义上使用该词，但读者必须能够联想到它的“前生物学规定”，因为有一个问题断不是生物学或者物理学可予解答的，那就是：任何嬗变或变异何以会发生？而这正是一切存在得以实现为存在的前提。】

从这个角度来看，初级社会中的细胞演化既是生物变异的开端，也是自然故伎的重演。【斯宾格勒曾说：一个动物就是一个"小宇宙"。其实一个细胞早就已经是一个"小宇宙"了，而且它与"大宇宙"的关联颇具承前启后、继往开来的意味，承前者，它仿佛再现了宇宙星云清升浊降、虚实渐分的凝造历程，真核细胞由此而灿若朗朗乾坤；启后者，它将为稀散朦胧的生命之沙分化出一个上覆下载的社会寰宇，生物世界自此而构态嶙峋、别有洞天。】

于是，**由于细胞层次上的变异演化，初级社会逐步走到了它的尽头。**中级社会**自初级社会的母体里**相继崭露头角，它应变异之运而生，沿分化之途续行，其过程平滑而舒缓，全然不为上苍所觉察，也几乎不为理性所解悟，因为，这新一层社会存在的温床正是那发生在胞体上的致弱变异和致残分化之本身。换言之，**所谓"中级社会"，无非是基于生物体质残弱化的体外代偿性重构过程或建构产物而已。**

从此，一切后生生物不仅依赖**自身**和**自然**而衍存，而且必须寄生在同类群体所建构的**生物聚体**或**社会实体**上，尽管这社会实体既看不见，也摸不着，因为**社会实体**正是**生物之自身存在**及其**自身之自然素性**的凝炼与升华。



第一百三十六章

然而，为社会实体或社会存在解疑，不在于说明**社会实体**即是**生物聚体**，而在于说明**生物存在何以必须聚化为社会存在**以及**生物聚合如何得以分化为社会结构**。

我们已知，原核单细胞生物的遗传属性代偿只是开创了一个无结构的生物群量或曰"亚结构的初级社会"，而遗传属性本身又不能保持生物原始性状或曰"生物原初质态"守恒不变，这表明，原核单细胞生物的生存效价一如前生命物质的存在效价一样照例不免趋于流失。于是，细胞原生质内部的结构分化随之发生，**是乃生物变异属性对生物遗传属性的接续代偿。**

真核细胞由以问世，它原先那些散在于胞浆中的遗传物质现在凝聚成了细胞核，各种细胞器（如线粒体、内质网、溶酶体、高尔基复合体等）也逐渐全备，不过，相应地，随着细胞功能的上升、细胞体积的增大，以及细胞对物质能量需求的扩张，细胞代谢程序也愈益复杂化，单个细胞日渐显出独力难支、要求配伍的合作态势，细胞集聚势在必行。而多个细胞一旦聚合，又不免造成各细胞表面营养膜的相互遮蔽，聚合细胞的总体生存力度反而大幅下挫，这就要求更进一步的组织与机能分化来予以代偿，**由此演成一发不可收的生物结构化发展态势**。

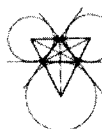
这个愈演愈烈的**生物生存力度下挫**和**生物结构分化上进**的自发态势，就是**生物机体化代偿**和**生物社会化代偿**的内在动因。

【于此，我们不妨采用比较直观的方式，提前把“细胞分化”与“组织结构”的关系约略演示一下：发生在细胞水平上的变异和分化，使生命表现得更为精巧、更为有力，功能似乎也更为复杂和多样化。但实际上，每一个细胞因此而无可逆转地退化到单细胞生物分子结构水平的功能位点上，即分化细胞在后生生物机体中所执行的使命与对应有机分子在单细胞胞体内的作用无异。随着细胞变异进程的发展，多细胞分化为不同的细胞群，称为“组织”，每一种组织主要由许多形态构造和机能都相似的细胞组合而成。根据构成组织的细胞在形态上、性质上和机能上的不同，以及非细胞形态的生化物质——通称“细胞间质”——在分布上和构造上的差异，一般将三胚层的动物组织分为四大类，即上皮组织、结缔组织、肌肉组织和神经组织。不过，这时的细胞已经面目全非了，假如再请单细胞生物来瞻仰它们的风采，一定会令其骇然不敢相认，有如荒僻山林里的村野匹夫后来发迹当了显官，以前的同乡故旧若不细加识辨，断不会想到他就是当年的那个“小瘪三”一样：肌细胞纤若游丝；血细胞灿若星火；卵细胞肥硕失形；神经细胞更是古怪得离谱，活像一尊枝桠乱伸的老树根；它们是进化了还是畸化了呢？这肯定是一个费解的疑问。不管怎样，有一点是可以断定的，那就是，这些高分化的细胞已经完全丧失了原始状态下的独立

生存能力，就像适才那位达官万一宦海沉浮，裁回老家，恐怕也很难凭着自耕自种来混饱肚皮了。

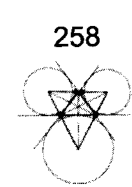
麻烦的事态还不止如此，由这些分化细胞构成的组织仍然不具备生活的机能，不同的组织还必须联手合成一个个不同的器官，以胃为例，胃内有黏膜和腺体，外有腹膜脏层被覆其上，属不同形态类别的上皮组织；内外上皮之间夹着厚厚的平滑肌组织和结缔组织，凭借中间的这些组织细胞，胃才具有了蠕动的潜能；但若没有神经纤维贯穿其内，它要么瘫痪，要么痉挛，依然完全是一副运动失能的呆相。可见，四大组织一样不少，才不过构成了一个器官，这个器官还必须固定在它所属的那个系统如消化系统中，再与其他各系统——如循环系统、呼吸系统、泌尿系统、神经系统、运动系统等等——紧密配合，一丝不苟地运作起来，才能确保机体内的任何一个细胞不至于陷入饥寒交迫之困境。我们由此不难看出，随着生物有机体的组织结构序列愈益严密，导致由无数细胞组成的各个器官和系统又进一步退化到多细胞低等生物体内低分化细胞的功能位点上，它至多不过相当于真核单细胞生物之细胞器的功能替代。如此进化下去，各细胞功能的高度专一和细胞原有多功能的相应退失紧密扣合，不仅造成原始单细胞那种独立生存的能力终于丧失尽净，而且限定了体内的任一细胞与整个有机体及其所有细胞强制性保持须臾不可分离的依赖性关系。换言之，细胞的分化以细胞的残化为代价，它使原始生命抽象的残缺本性由此开始具体化。当细胞的分化程度攀升至灵长类动物神经元的高度上时，它已经脆弱到这般田地，机体循环系统输送的氧气只要中断六分钟稍多一些，神经细胞就会发生不可逆性死亡，而且周边未遭此劫的其他神经细胞，由于在残化历程中早已丧失了生活细胞最起码的增殖能力，只好任由纤维组织长入，用瘢痕硬结来取代死亡神经元极其重要的功能位置，甚至由此导致整个机体及其全部细胞的总灭亡。

换一种眼光来看，则多细胞生物的细胞分化和组织系统，颇有些像是未来理性文明社会的体内演习，它使原先简单的生命形态，获得了一系列



精致协调的新格局。在这里，它还只是局限于“机体沙盘”上的战前对垒，自然缺乏体外战场上那般轰轰烈烈的氛围，但将来，它也要让“社会”这个转化形态的放大有机体显示出一番龙腾虎跃的大气象。只怕到那时，像细胞一样渺小的人类，身临如此宏阔而奢侈的“自然社会组织系统”之中，却已无力也无趣欣赏这幕由自身搭建起来的格外壮观的“天然景致”了。】

第一百三十七章



上述情形表明，生物的变异演化进程就是自然的弱化衍存进程之落实。

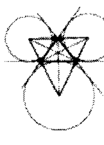
实际上，生物的**社会化过程**起初与生物的**机体化过程**没有多少分别，因为，说到底，它们都不过是在变态地——或者说是在不同位相上“变位地”——执行着**自然结构代偿机制**的**同一规定**罢了。

说得更具体一些，即在发生多细胞融合的生命有机体之前，先曾有过一场单细胞个员外聚成“社会团体”的彩排表演。【由真核细胞变异而来的某些原生单细胞动物，“若其子体保持结合而不分开独立生活，就形成了原生动物群体。原生动物群体因种类而不同，有些群体的个体一起埋在胶样物质里，有些群体的个体之间有原生质联系。个体的排列形产生一定的群体形，如线状的（子细胞两端相接）、球形的（集合成球状）、圆盘状的（盘状排列）以及树枝状的（树分枝状）。简单的群体可能只有几个个体，如实球虫属（Pandorina），它们也可能有成千上万的个体，如团藻属（Volvox）。虽然群体的个体可能有生殖个体和营养个体的分工，但一般说来，它们在构造上和生理上是相同的。**分工达到了难以分辨原生动物群体和后生动物个体的程度**”（引自《动物学大全》老克利夫兰 等著，林秀瑛 等译　**重点**为本书作者所加）。粗加浅释的话，所谓“原生动物”系指真核单细胞动物；所谓“后生动物”系指多细胞分化型动物；多细胞集聚成单个生命是机体细胞进行组织分化乃至器官分化的前提。上述情形表明，在分化型多细胞生物出现以前，曾经有过单细胞生物的聚合性过渡和群体性分化，而且，

这种发生在细胞水平上的生物性分化，大抵就是后来发生在机体水平上的社会性分化之先声。】

这是一个重要的契机，很值得我们予以特别的关注。【以团藻为例，作为单细胞的团藻个体，它们分则各自为生，并且照样可以独立地繁衍后代；聚则形成关系密切的社团，其中一部分成员主负营养之责，另一部分成员主负增殖之责。从单细胞的个体立场出发，则它们聚集成团的生活形态只是一个社会组合；反之，从团藻的整体立场出发，则其中的任一细胞单元又仿佛是团藻这个生命有机体的“血肉”组分。在这里，细胞的聚化反应使透视“生命机体”和“社会实体”的角度也随之聚化为同一焦点：**从生物学的角度看，它是体内细胞进行机体组织分化的起点；从社会学的角度看，它又是体外个员进行社会组织分化的起点**。换句话说，在细胞分化与细胞构合刚一展现之时，**体内机体化**和**体外社会化**这两个似乎截然不同的过程，立刻显得同时发生并融为一局了。因此，倘若你不在乎修辞学上的人为分野，则你尽可以将生物多细胞有机体的发生过程视之为“**体内社会化**”过程，而将生物社会的建构序列视之为“**体外机体化**”过程。当然，此处的意思并非全然否认二者之间的差异（其差异将在社会结构显化后表达），只不过是要证明和重申这样一条基本原理：**世间一切事物的外在形态上的分别，均源于各自代偿衍存位相的不同，除此无他。】**

此时此刻，**生物有机体**与**社会结构体**属于同一回事，就像在本卷首章中论及**生命的客观存在**与**社会的主观存在**属于同一回事一样。这种令人眩惑的混淆现象以十分隐蔽的方式**贯彻着自然、生命与社会三大领域的统一联系**，并将继续花样翻新地把这种联系一直保持下去。【其实，这种统一联系在任何一个生物性存在的质点上都从来没有中断过，它只在我们人类的逻辑范畴里才变得支离破碎、域界判然，而这正是我们人类业已处于高度分化阶段的自然质态之一。（有关逻辑分化与逻辑结构化的论述请复阅卷二）】



第一百三十八章

起初，单细胞的时聚时散仿佛只是一种试探，不聚不足以维持存续，聚之又令其大不舒畅，因为组织化的格局毕竟会带来某种束缚，甚至会由于势不可免的“分工”而带来某种“不公”，于是，在单细胞尚未完全丧失独立生存的潜能之前，它们尽可以作鸟兽散，尔后重新组合，以求改良。不过，如此反复“革命”，虽历久不懈却无以弥新，而其生存度的自然衰变照例一往无前，断不会停下来等候它们去慢慢地协商出一个合乎公道的“社会契约”，**须知组合的形态早已被它们的衍存位相所规定**。所以，此后的多细胞联构体再也不肯继续进行这种徒劳无功的折腾，它们索性密切结合，甘愿忍受由此带来的种种委曲，只要能获得一时的安稳则别无他求。**从此，生物存在朝着机体化的方向迈出了踏踏实实的前进步伐。**【实际上，这个自然演化的进程仍是一个渐变的序列，在较原始的刺胞动物阶段，水螅的细胞结构还可以解聚和再聚，生物实验发现，将水螅的柄部切成许多分段，各段均可再生成一个完整的水螅，这表明，早期的机体组织尚没有达到定型化的阶段或位格，随着组织细胞的进一步分化和弱化，它才有望令“单细胞的社群关系”完全物化——即缔造出新一层不可逆转的生命物态。】

而这个新的生命物态正是中级社会的“物质基础”。

换言之，细胞的组织化和机体化过程乃是初级亚结构社会的必然归宿，一如后来生物机体的社会结构化凝聚过程乃是中、晚级社会发展的必然归宿一样。

基于前述，我们可以对**初级社会向中级社会的过渡机制**予以如下小结：**真核细胞的变异进程导致真核细胞越来越难以独存，而真核细胞的分化聚合反应所体现的无非是自然弱化衍存的代偿要求。**仅从代偿的自然意义上看，**机体化过程**自与**社会化过程**之使命同一，故此，机体化过程才会与社会化过程发生**进化演历上的重叠**。

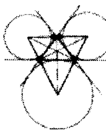
自此以降，这种**重叠并进**的局面再也没有被打破。所谓“重叠并进”，系指生物的机体化过程无非就是自然界厉行的结构化或组织化进程，而细胞组织或机体结构的每一步发展又导致机体本身进一步残弱化，这就要求必须在**机体之外或机体之上**同时施加另一层**超机体**的代偿，是谓“**社会代偿**”，亦即“**社会结构**”。也就是说，细胞分化导致组织分化，组织分化导致器官分化，如果由组织与器官所建构的生物机体亦不免发生**体质性的个体分化**，那么，某种**针对生物个体的“形而上”的组织整合或结构整合**就成为生物衍存之必须。【因此，我以为唯有社会哲学才堪称是地地道道的“形而上学”，“形”之所指在于生物存在以及人类存在的“自然形质”，“上”之所指在于社会存在的“上位虚悬”。诚然，这“形而上”的结构衍存其实历来就是“物形存在”之本身，亦即人类之存在其实业已照例被物化在“社会物形”之中，然相对于“学问之主体”的人类而言，社会存在总不免高悬于人类自身形质之上，故，“形而上学”作为此种特定情境之称谓永远恰当。】

这种生物个体的分化状态就构成生物群体的异质化状态。

而异质生物群体的组织整合状态就是社会存在的结构化状态。

社会的异质整合阶段大约起始于寒武纪地质时代。

【细胞分化及其多细胞有机体的连续变异，导演出一幕幕波澜壮阔的生命之舞，生物世界变得千姿百态，地球生物圈逐渐形成，细胞分化之于生命领域的推动，犹如社会分工之于商品经济的繁荣，使整个地球的面貌都为之一变。从五亿七千万年前进入古生代地质史上的寒武纪开始，生命骤然间活跃起来，生物史上的显生时代来临了。奥陶纪是多细胞低等生物的全盛时期，三叶虫、笔石、头足类、腕足类的出现，改变了单细胞生物死气沉沉的局面。志留纪末期，地球上发生强烈的造山运动，海面缩小，陆地浮现，氧化型大气逐渐形成，最原始的脊椎动物甲胄鱼类出现，裸蕨类植物开始登陆。泥盆纪后期，最早的陆生脊椎动物两栖坚头类生物上岸，海洋中肺鱼类和总鳍鱼类增多，珊瑚类大量发展，而远较珊瑚类进化程度为高的头甲鱼却很快消亡了。就这样，“乱哄哄你方唱罢我登场”，中生代



中期侏罗纪时代还在海陆空全方位称霸地球的恐龙家族，及至中生代末期竟然一下子就销声匿迹，为新生代上新世遍体披毛的南方古猿腾清了舞台。短短几亿年时间，数以十亿计的生物种类一闪而过，只有守拙求稳的单细胞生物，静悄悄地目睹了这一闹剧的全过程。待到孤陋寡闻的人类鼓噪上阵时，留下来充当配角的生物品种已是屈指可数，但人类仍然禁不住要为眼前繁花似锦的生态世界击节赞叹。

然而，人们似乎没有悟出，这个物种繁荣的进程正是生命弱化和残化的同一进程，恰恰是基于此一结果，社会系统也才得以随之繁荣起来。即是说，变异属性不仅扩展了整个生物存在，而且也相应扩展了整个社会系统，社会的分化以生物体质分化的现实为根据，生物的分化以社会结构分化的功能为依托，二者相辅相成，密切配合，从此一改单细胞生物初级社会的消极落寞之风气，翩翩然跳起了一台生命与社会之间有声有色的联袂双人舞。】

第一百三十九章

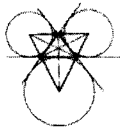
继生物组织分化之后所发生的体质分化或体质性状分化，是中级社会结构得以确立的基础。【此处所说的“体质”与上文所说的“机体”同义，即均指由细胞、组织和器官系统构成的、高于单细胞生物衍存层位的生命质态。】

这就有必要首先说明造成体质性状分化的原因和特点。所谓“体质性状分化”，盖源于细胞组织化必然造成的三重生存障碍：

***a*. 物能代谢障碍**——细胞集聚导致细胞体表营养面积的大幅减缩甚至完全遮蔽，其遮蔽程度直接规定着细胞之间物能供给的组织化程度，即组织化程度越高的生物，代谢程序越曲折复杂，而代谢程序的复杂化又要求机体只能选择生化能量较高的食物，结果造成组织器官系统的愈益褊狭和物能代谢的日趋危机。【所以，最初的细胞集合方式必定采取膜遮蔽最小的

简单组织形态，如线状、枝状、微桑葚状或中空球状（如团藻），而最初的多细胞中、后生动物则是尽量减少膜遮蔽的多孔动物门（如海绵）和两胚层细胞均呈外向的腔肠动物门；至三胚层的扁形动物阶段，多数细胞悉遭遮蔽，于是，其体质结构随之开始了器官和系统的分化（有消化、排泄、神经等系统以及感受器官和生殖器官等）；此后的动物机体结构及其群体营养配置有可能朝个体体质分化的方向演变——**此乃结构化生物社会相应产生物质交换（或"经济秩序"）制约的自然前因。】**

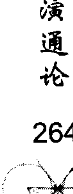
***b*. 遗传增殖障碍**——将细胞嵌入机体结构之中的组织化存态非但使简单的细胞裂殖成为不可能，而且机体必须采取强有力的措施以抑制所有体细胞的增殖潜能，否则即形成癌性损害。于是，各个细胞不得不把它们的遗传属性转交给机体的某一代理器官来实现，就像晚级社会的每位个人不得不把他们的政治公意托付给某一代理机构来实现一样。不待说，体质分化越复杂，孕育难度就越大，相应地，繁殖系数愈益减小，后裔抚养日趋艰辛。【所以，最初的多细胞低等动物多为雌雄同体、且主要采用游离配子体外受精的简单方式来增殖，尔后进化为雌雄异体的卵生繁育，再后才变为需要极其复杂的生殖器官和生殖系统来支持的胎生哺乳的孕育过程。这里明显表现出同类生物之间的体质依赖性趋于上升的倾向，即异性之间的同代依赖性增加、以及亲代与子代之间的世系依赖性增加——**此乃结构化生物社会相应产生社群体制（或"政治制度"）制约的自然前因。】**



***c*. 信息媒介障碍**——细胞融合不仅遮蔽了细胞自身的体表营养膜，而且遮蔽了它们各自的信息感应膜，与此同时，整个机体所面临的生存条件却越来越繁杂。结果，一方面是感应受体的缩减，另一方面是感应需求的递增，相逼之下，高能度的感觉器官和感知系统不得不代偿于"感"，高动量的运动系统和能动体质亦不得不备以为"应"。为此，机体组织更须精密化和灵巧化，反过来又加重了物能代谢的苛选度和遗传增殖的工塑度；而且神经精神功能亦须进一步强化，亦即逻辑化，是为"感性"、"知性"乃至"理性"等一切"主观（属）性"得以发展之渊源。【所以，最初的多细

胞低等动物至多只在某些体表部位生出个别特化的感受细胞，自扁形动物尤其是脊索动物以降，随着机体组织结构的复杂化，物种的“感知逻辑度”和“能动自由度”相应进化，甚至于不得不在同类个体的体质和智质之间分化发展——**此乃结构化生物社会相应产生信息交流（或“文化体系”）制约的自然前因。】**

也就是说，**“体质分化”或“体质性状分化”是这样一种自然结局：**当细胞分化发展到一定程度或一定限度上时，生物的组织建构和组织分化必然相继予以代偿；当组织分化发展到一定程度或一定限度上时，生物的机体建构和体质分化必然相继予以代偿。这是因为任何一步自然分化都会造成分化物的存在效价有所流失，或者说，任何一层分化进程都是自然总体递弱流程的体现方式，这就要求建立某种相对应的“残弱依存补助体系”或曰“组织结构代偿体系”，由以满足“阈存在”或“存在阈”的自然规定。**于是，分化是结构化的根据，结构实体又是进一步分化的新的起点，如此层层演变，直至在体质性状分化的基础上逐步建立起体外生机组织——亦即“生物社会结构”——的自然巨厦（或宇宙递弱代偿衍存的全序列）为止。**



第一百四十章

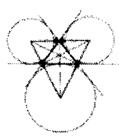
体质分化的标志性步骤发端于性分裂，一如生命存在的标志性步骤发端于性增殖一样。【异性分化反过来又成为体质性状进一步分化的促进机制："基因突变"（包括“对突变后果的自然选择”以及“中性选择”），是宇宙物演进程发展到生物阶段之后，仍然一脉沿袭前生物的即分子形态的固有运动惯势，以继续贯彻递弱代偿法则的特定方式。在单细胞的孤雌繁殖状态下，突变的概率极低（参阅第一百二十八章），故原始生物之存态相对稳定。然而，一旦性别出现，则情况大为不同，因为异性繁殖（即父本和母本各为合子细胞贡献双螺旋 DNA 的一条单链）相当于在一代期间发生了 50%基因组的突变，而且这些突变基因早已通过了自然选择的认可，亦

即呈现为大规模的“中性选择式突变”，从而导致生物变异和变种的实现速率陡然加快（此乃造成寒武纪前后物种纷呈之“显生现象”的原因之一），也有力地促进了生物之体质性状分化得以多向度的展开。】

于是，**体质分化推动着社会整合，沿如下路径逐步前衍：**

——首先，性的分裂使同类物种在性别之间自然产生**异性亲和，由此迈出建立中级社会结构的第一步。**【“性分裂”亦即“性残化”的格局马上令生物衍存最基本的遗传属性面临崩解，这就要求生物个员必须在异己性别的体质层面上达成某种结构性配合，生物学上谓之“媾合”，而在社会学上实属体外“整合”之开端。**换言之，一切分化者（即残化者）均有某种发自内质的企求补缺的冲动，这种冲动就是构合物各组分之间的“亲和性”或“亲和力”的渊源。**粒子之间、原子之间乃至分子之间的分化与亲和曾经造成理化存在的种种变数，**如今，由于同类物种个体之间的体质分化所引发的生物亲和，亦将造成社会存在的种种变数。】**

读者千万不可小看了这个“异性亲和”的**社会构造力**。起初，它可能仅仅表现为**低等异性生物的一触式联媒**；而后，随着种系发育和体质分化的演进，它会渐渐壮大成**血缘亲和的密切群体**——即**“亲缘社会”**；而**亲缘社会正是动物中级社会的基本特征**。实际上，**人类文明化以前长达数百万年的原始氏族社会就是此种亲缘社会的直接承传，进一步讲，智质分化的“非亲缘社会”——即人类晚级社会——亦只能从这个亲缘社会中生长出来，并在晚级社会的早期进程中久久地保留着亲缘社会造型的遗迹。**【L.H.摩尔根在仔细考察了人类原始社会之后曾说：亲缘关系构成“社会”，财产关系构成“国家”。此言虽凿凿有据，然前一句之定点过于偏后，因为亲缘社会早在人类问世以先就已存在了数亿年的时间；而后一句之定点又过于偏前，因为财产关系早在膜翅目蜂蚁社会中业已形成，若将其也命名为“国家”似显太急。至于周公和孔子所倡导的“孝悌合亲”或“以孝治天下”等伦理规则，其实不过是在不自觉地复述前人类的所有动物们不言自明的亲缘社会法则罢了。】



——其次，如果体质分化进而导致**同类物种个体之间的求生行为性状亦**趋向于**异质化**发展，则生物社会的结构造型会立刻呈现出**相应的复杂致密形态**，甚至会出现足以与某种半文明的人类社会相媲美的生动格局。【也就是说，在**性别分化**的带动下，同类动物的**物能代谢程序或经济行为性状**亦有可能随之分化，以至于该群体中的任一成员**几乎或完全不具备独立生存的自身条件**，这就要求它们**必须紧密地组织起来**，共同建立某种**体外整合的生机系统，由以创造出远较单纯的异性亲和关系复杂致密得多的社会结构**，尽管这种社会状态仍然超不出"亲缘社会"的总体框范也罢。（详见后文对膜翅目社会构成的剖析）】

上述情形在中级社会中也许不占主流，却无疑是自然界为人类提供的最典型的社会学教具。【概括言之，**初级社会**以生物之遗传增殖性状和物能代谢性状的**相对自满为基础**；**中级社会**以生物之遗传增殖性状和物能代谢性状的**自发分化为基础**；它再次提示，**生物的生存性状之分化——即自然物的衍存质态之残弱化——是宇宙存在从生物层次演进至社会层次的天定前提。**】

——最后，当**体质性状分化**发展到业已造就出相当成熟的**智质性状**（即充分代偿的生物感应属性以及借此开创的类体质性状）、且必须**借助于智质性状分化**以便推动其**体质性状分化的自然进程得以继续**之时，**高度结构化的晚级社会势将应运而生。**

而那已经是中级社会以后的话题了。

至此，我们可以隐约看出，**由原始单细胞生物启动的生物社会系统是一个一脉相承的自然序列；演至中级阶段时，整个社会架构完全建立在高于细胞分化层面的体质分化之基础上；当体质性状分化走到尽头时，智质性状分化会接续运行，从而完成晚级社会的终极代偿。**

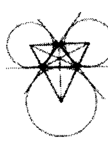
第一百四十一章

根据上述，我们可以将动物中级社会形态人为地划分为两大类型：

其一是主要由性别分化所造成的亲缘性构合，它最初仅仅表现为比较单纯的异性亲和（如大多数原始后生无脊椎动物以及某些低等卵生脊索动物，其子代的体质发育相当简单，出生后即可独立生存而无需仰赖亲代之照拂）；随着生物系统进化的变异代偿，体质分化渐趋复杂，以至于子代的出生只不过是胎外体质发育过程的开始（最典型的莫过于哺乳动物），于是，子代对亲代的生存依赖性或幼稚依附期倾向延长，血缘家族性群体由以形成（可见，任何"情愫"，无论是两性之间的爱情抑或是两代之间的亲情，归根结底都是物演分化或残化的派生性特定依存属性）；但同类个体之间的求生行为性状无大分别。**这一类型构成整个中级社会的主体**，几乎囊括了原始人类在内的全部真兽纲物种。

中级动物社会从总体上看之所以显得聚散无定，且各物种之间的群化形态差异颇大，其原因就在于亲缘性体质分化的多样性规定。不过，**它的自然发展趋势显然呈现出从离散态向聚合态演进的基本特征。**【以性活动的周期性限制为例，性周期的波动有碍于社群结构的稳定和种群繁衍的进行，随着动物活动半径的逐步增大，它们所面临的外界环境变化越来越复杂，也许在它们的发情期和生育期季节（亦即它们的社群聚会高潮），恰恰会遭到不期而遇的气候剧变、食物匮乏或天敌骚扰等等，如果种群内部的某些成员渐渐发生了性周期模糊化的突变积累，使其繁殖可以避开这些困扰，则势必造成赋有这种新性状的成员其后代的数量相对增加的结果。如此进化下去，后衍物种的性周期现象就会慢慢消失，既往那种依靠周期性的体内性激素波动所激发的性活动方式，将被随时保持群内异性接触的性活动方式所取代。这种变化使动物个体的群化聚合程度大大提高，使它们的群聚行为从若即若离的间断状态上升到强迫性的持续状态，再加上由于体质分化所造成的机体构成状态过于庞杂，遂致子代发育和哺育的难度亦趋增大，从此令它们的社会集聚无论多么难受也分离不得了。】

其二是在性别分化的基础上同时分化出求生行为性状的个体差异，这



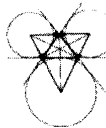
种情形立刻导致任何个员一旦脱离自己所属的亲缘种群即无力衍存，结果，其体外代偿的社会结构形态一开始就分外致密，以至于它们的社会组织关系俨然就是以体质分化为模版的另一层有机体，甚至颇像是人类晚级社会的预演。【此一社群类型较多见于体格小巧、器官组织系统的分化程度相对偏低、生物进化序位尚处于节肢动物门的昆虫纲物种，最典型的莫过于膜翅目昆虫。譬如蚂蚁社会一般由体型壮硕的众生之母即雌性蚁王统帅，辅以专事配种别无所能的雄蚁、雌性器官发育不全但采食筑巢却另具天赋的工蚁、以及生理性武器装备齐全且秉性就显得骁勇暴躁的兵蚁共同构成，它们格外默契的社会协作本能令人叹为观止，有华章为证："蚂蚁的确太像人了，这真够让人为难。它们培植真菌，喂养蚜虫作家畜，把军队投入战争，动用化学喷剂来惊扰和迷惑敌人，捕捉奴隶。织巢蚁属使用童工，抱着幼体像梭子一样往返窜动，纺出线来把树叶缝合在一起，供它们的真菌园使用。它们不停地交换信息。它们什么都干，就差看电视了。"（引自《细胞生命的礼赞》 刘易斯·托马斯著　李绍明译）】

然而，由于中级社会的这一类型相当冒险——因为不同个体之间的性状分化稍有差迟，则不免造成整个种群的灭顶之灾（须知体质性状一旦形成即难以变塑，而这正是晚级社会只能通过具有可塑质态的智质性状分化方能达成高密度社会结构的原因之所在），也就是说，这里存在着一个所有社群成员的变异配合度问题，它要求硬态体质性状的分化变异必须在整个群体中共时进行、一变俱变，而且各自变异的方向必须一丝不差地统合在你消我长、环环相扣的格局内，否则，任何规模化的种系变异反而可能导致该类物种陷于灭绝——所以，它很难再有新的变通和发展，亦即它的社会构型过于完善，几呈定局，就像惰性元素的原子构型过于完善，因而失去了分子进位的前途一样。这也是此一社会形态虽然看似相近于晚级社会、却**终于不能成为晚级社会增长的接点、且亦不能成为中级社会之主体构型的缘由。**

第一百四十二章

虽然如此，膜翅目社会仍不失为**是有关“社会存在”的最明淅的自然标本和简缩模型**，或者说，**是“社会关系”亦即“社会结构”的裸程**。它特别有利于为读者建立起一个直观表象，就像透明的瞳孔成了医生窥见病人活体血管的唯一窗口那样，故而很值得我们聚焦光点，借以探查社会整合的内在性质。

【以蜜蜂社会为例：一个蜜蜂群体通常由解剖形态和社会职能迥然有别的母蜂、工蜂及雄蜂三者组成。母蜂是蜂群中唯一生殖器官发育完全的雌性蜂，它的身体质量一般要比工蜂大一倍左右或更多，生殖器官特别发达，由以替补其他成千上万只雌性器官发育不全的工蜂们所失去的性能力，它以此为“权柄”，以产卵为职能，确立了自己独一无二的蜂王地位。在产卵盛期，它一天能产出一千五百到两千粒卵，这些卵的总重量往往超过母蜂本身的体重，它负有如此重大的传宗接代之责任，致使生存所需的其他机能不免丧失殆尽。工蜂们因此肩负起相应的补缺使命，以其适于劳务的特殊性状心悦诚服地挑起蜜蜂社会的全部经济重担，它们除了要精心地侍奉蜂王之外，亦须稍差一等地照顾好巢内的数百只身强体壮、精力充沛的雄蜂，这些雄蜂的生理构造简直就是一具能飞善舞的雄性生殖器，由于它们在繁殖期内将以视死如归的结局完成为母蜂授精的专有职责，所以平时的养尊处优也就不算是过分的剥削了。

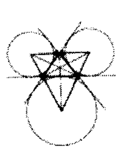


蜜蜂在生物分类学上属于节肢动物门，昆虫纲，膜翅目。其躯体、足和触角都有分节现象。身体分头、胸、腹三个部分。体表被以几丁质的外壳，把内脏器官包在里面，外面密生着绒毛，起保温作用，有些空心毛与神经相连，是触觉感受器。蜜蜂的眼分复眼和单眼两种，母蜂的每只复眼有三千至四千个小眼，工蜂与母蜂相差无多，雄蜂的复眼则由八千个左右的小眼组成，以利于它在飞舞之间准确地接通母蜂细小的生殖腔道进行交

配。工蜂的口器特别适于吸取花蜜，其咽腺尤为发达，用以分泌营养丰富的蜂乳供奉蜂王。但工蜂和雄蜂的上颚腺都没有母蜂发达，因为母蜂要借此腺体分泌一种外激素，亦称“母蜂物质”；而在工蜂腹部第六环节的背板内，也有一个能分泌挥发性外激素的臭腺，用来发出联络信号。另外，工蜂腹部最后四节的腹板上有四对蜡腺，其蜡腺细胞分泌的蜡质是蜂巢的建筑材料，母蜂和雄蜂无此蜡腺，将来坐享豪华的蜂王台和宽敞的雄蜂房，也就成了天经地义的事情。就连螫针和毒腺，亦唯有工蜂披挂齐整，雄蜂索性全无佩剑，一旦战事爆发，无需将令和军法的督导，工蜂们奋然冲锋陷阵自属责无旁贷。（其实，在人类社会的低级阶段，也曾不同程度地表现出动物社会异质整合的个别“返祖现象”，即借助于某种加诸身体表面的外在标志甚至人为残疾来显示或者固化社会组合的内在要求。譬如，在帝制时代的中国，宅第的高度、衣着的颜色、帽上的赘物乃至言行的格式等等均依各人社会地位的不同而严加规定，稍有不慎即获“僭越”、“犯上”之罪愆；宋、元、明、清各朝代盛行不衰的妇女缠足习俗，致使幼女足部骨骼折损畸形，终身残废，看似“求美”之举，实则借以贯彻“恪守妇道”的社会家政分化之要求，只是所用手段之拙劣，着实不堪与蜜蜂社会的天然分工相比拟。仍以“脚”为例，试看蜂足当之无愧的社会性贡献：“工蜂的前足短而灵活，第一跗节扩大，外侧生着一列刚毛，用来清扫头部的花粉；内侧形成半圆形的触角清扫器，内有小梳状短毛；胫节端部有一活瓣，能将触角扣在清扫器内，以便清扫。胫节外侧的刚毛长而分支，用以收集全身的花粉和清洁口器。”“工蜂后足较长，胫节端部宽扁，外侧表面略凹陷，边缘有长毛，形成一个可以携带花粉的特殊装置，叫花粉篮，蜜蜂采集到的花粉，就集中在这里形成团。在花粉蓝的周围丛生着细长的刚毛，使花粉团不会脱落。后足胫节的末端与跗节的上部共同组成一个夹钳，是帮助把收集来的花粉构成团粒的装置，以便把花粉团很好地装入花粉篮内。”（引自《养蜂手册》 江西省养蜂研究所主编）工蜂足部的特化构造，有力地强化了它们的社会经济职责，再加上其他器官的相应退化，如“工

蜂的生殖器官发育受到抑制，直到羽化为成蜂，其卵巢内仅有数条卵巢管，失去了正常的生殖机能”（引文出处同上），使太监一样“守雌”而勤勉的工具型工蜂既成为自身社会的中流砥柱，又成为安居乐业的本分良民。）

蜜蜂的中枢神经系统包括位于头部的脑和纵贯全身的腹神经索两部分，是支配各部感觉器官和运动机能的中枢。脑部有视神经、触觉神经和围咽神经，分别与复眼和单眼、触角的嗅觉和触觉、口器的味觉和唾液腺等发生联系，引起头部复杂的反射动作。脑的下部通过咽下神经节和腹神经索相连，两条腹神经索呈节索状，沿胸腹部的腹面延伸，胸部有两对神经节，支配胸部肌肉、翅和足的运动，腹部的神经索有五对神经节，支配腹肌收缩，协调呼吸、排粪、交配、产卵等动作。蜜蜂亦有交感神经又称内脏神经，位于前肠背面和侧面，由许多小型的神经节结合而成，与脑后相连，并有神经分布到前肠、中肠、气管、背血管和腺体等。交感神经是支配内脏正常新陈代谢的反射中心，与人类植物神经系统的作用类同。蜜蜂的感觉器官即视、触、嗅、味、听样样俱全，而且妙用惊人，以嗅觉和味觉为例，低于 5%的糖液，蜜蜂置之不理；超过 8%，蜜蜂初有兴趣；在外界蜜源丰富的时候，蜜蜂往往要等到花蜜浓度达到 15～20%以上，才大批飞去采集；而且，蜜蜂对含有千分之几的盐分亦能加以识别。



蜜蜂社会的信息系统相当复杂，目前人类之所知实在有限。例如母蜂上颚腺分泌的母蜂物质，从中已分离出三十多种成分，能够提纯和人工合成的主要有两种：顺式 9—氧代—葵 2 烯酸和顺式 9—羟基—葵 2 烯酸。当工蜂饲喂母蜂时，借口器接触传递给工蜂，再通过工蜂相互传递，从而影响整群工蜂的活动和某些生理过程。前者具有抑制工蜂的卵巢发育和控制工蜂建造母蜂台的作用；作为性引诱剂，在交配飞行时引诱雄蜂，并能刺激雄蜂发情；蜂群分蜂时，有母蜂的分蜂群能够借以吸引飞散了的蜜蜂。后者具有使蜂群安静结团的作用。此外，母蜂蜇针腔的分泌物对工蜂也有吸引作用。工蜂腹部臭腺分泌的嗅味外激素，起到饲料信号、定向信号和结团信号的复杂作用，工蜂还通过飞行舞蹈向同伴传递有关蜜源、距离、

方位等等信息，如“圆形舞”示50米以内发现蜜源，“8字形舞”示蜜源较远，且其飞舞轴线的各种夹角提示着蜜源、太阳和巢位之间的精确关系。

工蜂的辛劳一言难尽，它们不仅要采食汲水、酿蜜贮粮、清理卫生、抵御外敌、侍奉君臣、哺育幼蜂，还要随着外界温度和湿度的变化，通过鼓翅（扇风降低巢温）、聚散（根据寒暑情况利用体温维持巢温）、注水（平衡巢内湿度）等办法调节巢内小环境，使之保持在某种特定的严格状态下，这种情形俨如多细胞有机体必须通过一系列生理过程以保持机体内环境的相对稳定一样。（动物机体亦有一套严格保持其“内环境”处于稳定状态的生理反馈调节机制，如保持体温、酸硷度以及水、电解质平衡等等）。难怪刘易斯·托马斯不无风趣地说：“蚂蚁、还有蜜蜂、白蚁和群居性黄蜂，它们似乎都过着两种生活。它们既是一些个体，做着今天的事而看不出是不是还想着明天，同时又是蚁冢、蚁穴、蜂窠这些扭动着、思考着的庞大动物体中细胞样的成分。”（引文出处同前）由此可见，低等膜翅目动物的体外社会结构及其功能雏形，在很大程度上尚未完全摆脱“体内社会化过程”（即“机体化过程”）的直接制约。



不过，仅对工蜂的不平境遇抱以同情是毫无意义的，因为如果深究下去的话，你会发现蜂群中的每一个成员其实都无可逃避地共同分担着社会实体的重负：雄蜂要为“国”殉情，交配之后即壮烈辞世；蜂王更须兢兢业业，恪尽职守，纵使年迈体衰，仍不敢稍有懈怠，甚至自己的任何一个女儿，倘若尊容如母，亦必忍痛除之，否则，一种动荡的“分蜂热”就会像革命的激情那样蔓延开来，诸如宫帷政变、乱民暴动、朝纲崩溃、江山破碎的种种历史悲剧立刻会热热闹闹地上演起来。实际上，气候、雨量、蜜源不足或过剩、群体数量波动以及母蜂产卵力衰减或母蜂物质分泌量下降等等因素，均可能导致部分工蜂哗变，拥立新主，鼓噪而去，原先的社会结构就此解体，旧群和新群都得重新按固有的模式再造社团。这种超稳定、超震荡的社会循环运动，后来在晚级社会的某些阶段故态重萌（如中国帝制时代），令文明人类懊恼了数千年，殊不知其间的道理早在不起眼的

昆虫社会里就已充分地展示出来了。】

很明显，对于中级社会生物而言，体质性状的分化与整合是体外社会结构得以形成的基础。由于体质性状的硬态非可塑性，它们的体外社会整合结构必然呈现为相对固定的模式，即使某些内外因素造成其性状配合度暂时发生了一定范围的波动，从而导致社会震荡，然一旦这些因素被消除，社会结构的重建终究只能在未变性状的规定下恢复原状。这一点正是中级社会运动形态与晚级社会运动形态的本质区别之一。

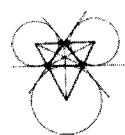
第一百四十三章

在此，有必要先行澄清某些精巧而荒谬的“科学社会学”理论。

【从“劳动创造了人”，到“剩余劳动”造成整个人类社会的异化结构，这个不真实的故事居然构成马克思主义社会学宏伟无比的基础框架。所谓“手不仅是劳动的器官，而且是劳动的产物”（引自《劳动在从猿到人转变过程中的作用》恩格斯著），不过是在重复拉马克的“获得性遗传学说”的错误，其区别仅仅在于用“人类的手”置换了“长颈鹿的脖子”而已。实际的情形是：

***a*.** 任何后天获得的性状均不能通过生物遗传予以表达。也就是说，劳动——或曰“生物以其自体性状达成自存的行为之总和”——不创造任何生物遗传素质，反倒是生物遗传（以及在分子水平上所发生的生物变异）的自然素质决定着“生物劳动”的具体方式，就像鞭毛虫的辛劳并不是鞭毛虫得以产生和进化的动因一样。

***b*.** 任何生物均具有“剩余劳动”的潜能，可谓之“生物功能储备”。而且，愈原始的物种，其“剩余量”反而愈大，因此，原核单细胞决不会发生体表营养膜上的紧张，反倒是真核单细胞越来越显得难以独存；不知蚂蚁能有多少可资榨取的“剩余劳动”，但它们却早已跨入了血腥、不义而分工有序的“奴隶社会”（可参阅达尔文在《物种起源》一书的〈特种本能〉



章节中对“蚂蚁蓄奴”现象的生动描述)；狮子每天尽可以懒睡二十个小时，但它们却不是以此为基础才建立起狮子社会的“等级压迫关系”的；回首今天的人类，实在忙之不迭，几至废寝忘食，且呈现紧张加剧的趋势，然而他们之间的相互“剥削”同样刻不容缓，决不会因为“剩余劳动递减”而宣告大家散伙。

总之，这个理论体系中经不起推敲的东西太多，令人难以一一匡正。鉴于它是一个世纪以前的无知，故不复评述。】

用“亲缘选择理论”来解释动物群体的利他性社会组合，是社会生物学建立其生物社会理论的核心。概括言之，即：自然选择的基本单位是基因；“自私的基因”（道金斯命题）倾向于在基因库中通过增殖复制以扩展自身的存在，由此造成同种 DNA 片段可以同时分布于许多不同的个体之内；如果某型基因既能够自私地抢占遗传上的优势，又赋有某种维护同型基因的利他品格，则它大抵会处于更有利的扩张地位（“利他”是“自私”的更高表现形式)；从遗传学上讲，近亲之间具有较多的共同基因，亲缘个体之间的利他主义关系，就是基因的这种共同利益之体现。

为此，人们经常借用汉密尔顿模式（亦称“基因亲缘关系的利他行为损益模式”或“基因利他主义模式”）来表述生物种群的社会关系：

$$\frac{B}{C}=\frac{1}{r}$$

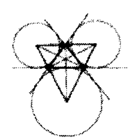
C 表示“基因支出或折损”，B 表示“基因补偿或收益”，r 表示生物个体之间的“亲缘关系系数”。从这个公式的推导中可以看出，当个体的直接增殖效果降低一个 C 量级时，如果它同时能够从旁系亲属中使其基因遗传增加一个相等的 r·B 量级，即

$$C=r\cdot B$$

则要么 r 值必须很大，要么 B 值就得远远超过 C 值，否则利他性行为势必呈现出一个亏损结果，自然选择就有可能淘汰这些优雅高尚的利他主义基因。然而十分不幸的是，除了同卵双胞胎或无性繁殖之外，r 值总是＜

1，因为在二倍体生物——绝大多数动物和植物包括人类在内都属此型——的繁殖系列上，父本和母本各以减数分裂的形式在其精卵生殖细胞中贡献出恰好半数的单倍体组基因，子代必须以基因重组的方式重新形成一个二倍体基因组个体。因此，子代与亲代共有1／2的同型基因，且按倍数关系隔代递减，即直系祖孙之间共有1／4的相同基因，直系曾祖孙之间共有1／8的相同基因，依此类推。旁系亲属之间的横向隔层关系亦然。难怪群体遗传学家J·B·S霍尔丹曾开玩笑说，他会甘愿冒险跳进水里去救三个溺水的同胞兄弟或九个溺水的堂表兄弟。因为出于对自然选择的尊重，他必须事先盘算停当，他与亲兄弟共有1／2的基因数，而与堂表兄弟共有1／8的基因数，只有超过这个分母量级以上时，他才不至于让自身可贵的基因亏本。倘若溺水的亲兄弟只有一个，或溺水的堂表兄弟只有七个，再或者，纵然遇险的非亲非故者以数十人众计，他也应该只好作壁上观了。

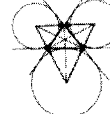
不过，从表面上看，恰恰是这个理论最圆满地阐明了生物亲缘之间的利他行为关系。仍以蜜蜂社会为例：蜂群基本上是一个雌体社会，如果单从基因组型的角度考察，它们之间的互助程度与其基因同型率存在着某种相关关系。跟其他物种不同，雄蜂没有父亲，它们是由未受精卵发育而成的单倍体基因载体。在母蜂生殖系统的解剖结构上，中输卵管的上方有一个直径约1.5毫米的贮精球，贮精球内贮藏交配所得的雄蜂精液，供母蜂一生使用，贮精球管口由肌肉收缩来控制精液的排放，使卵子受精或不受精。受精卵发育成同为雌体的二倍体工蜂或母蜂（蜂王）。母蜂与工蜂的表型差别由后天发育条件的相异所致，与基因组型无关。因此，蜂群的基因谱系别具一格：作为子女的雄蜂和雌蜂与其母本仍然保持1／2的共同基因，但一个雌体与其姐妹所共有的基因呈现3／4的高比率，即来自父亲的全部单倍体基因以及来自母亲二倍体基因中的1／2；而与其兄弟所共有的基因呈现1／4的低比率，因为她和他们只有共同的母亲，所以结果与同母异父的子女之间的情形相似；反过来看，雌性子代之间的共同基因高于与其亲代的亲缘关系系数；或者，蜂王登基伊始，同代的作为子民的工蜂们在基因



上与她一律处在平等的关系中；而雄性子代与其势力强大的姐妹们之间的共同基因却跌落到与其母亲的关系之下了。果然，实际的社群共处关系也相应分化开来：工蜂们为了以雌性为主的群体利益不惜欣然赴死，因为它们作出的牺牲可以凭借高比值 r 获得较高的 B 值补报，与其把它们的献身精神看作是对蜂王的效忠，可能不如视为是对姐妹们的维护更确靠；而雄蜂受到的待遇就大为不同了，一旦过了交配繁殖的季节，尤其当外界蜜源稀少的时候，工蜂们就把既不会采食也无能自卫的雄蜂兄弟赶出巢门，听任其自生自灭而绝不以恻隐之心为怀。社会生物学家特里弗斯和黑尔的研究还发现，在同属此类基因谱系的某种膜翅目黄蚁社群中，“雌性的生物量（按重量估计）比雄性的生物量高 3 倍，因此（可以认为），工蚁喂养前者要比喂养后者多付出 3 倍的精力。”（《科学》杂志　1976 年第 191 期第 249 页　转引自《社会生物学》 米歇尔·弗伊 著 殷世才 孙兆通 译）这个倍数关系与它们之间的基因同型比率恰好吻合。【而且，要探讨生物亲缘之间的天然亲情倾向及其渊源，也没有比这个理论更好的解释了。有兴趣的读者可参阅 E·O·威尔逊的著作《社会生物学——新的综合》以及其他学者的有关专著。】

然而，如果再从体质性状分化整合的批判角度予以考察，则会发现用基因亲缘损益模式来界定膜翅目族类的社会关系实在是破绽百出：工蜂们生就一副从事经济和御敌的职业性体躯和器官，为了自存，也为了自存必须的社会繁荣，她们反而更殷勤地侍奉基因同型率（即亲缘关系系数）明显低于工蜂姐妹的上辈蜂王（蜂王的存活期通常是工蜂寿限的数倍以上）；而且，万一蜂王缺失，举“国”不宁，你于此时可做一个实验，从另外的蜂群中诱入一只母蜂，虽说血缘迥异，工蜂们的殷勤之状不改，照例尊以王礼，且即刻可以恢复蜂王国的旧有秩序；再之，由此外来蜂王产卵羽化的工蜂可能与本群中原来的工蜂们全无姐妹之间的基因关系，但它们之间的亲密互助情谊一如同母所出，断不会发生种群社会内的基因宗派勾斗；在社会形势稳定的“分蜂间期”，体质未衰的母蜂会断然咬杀发育成王储的

骨血千金，却同时可能恬不知耻地去与毫无亲缘关系可言的外族雄蜂调情戏淫；工蜂们历来严守巢门，不许任何外群的成员随便窜入，即便乞食的来客恰恰是从本群中分蜂而别的血亲姐妹也翻脸不予相认，但对可能成为“继父”（或“续弦姐夫”）的浪荡雄蜂却一反常态地开放门禁，恭迎入室，且给其把盏敬饭，一点也不因他食相凶狠而显出一丝一毫的嫌厌情绪；母蜂不免有衰老停育的一天，一般还等不到这一刻的来临，为了防止社会内乱，或者为了同一目的而需要促成分蜂（自然分群）的实现，工蜂们竟会毫不怜念老母的基因半值之生恩，硬是全然停尽赡养之孝道，逼得老母只好自去巢房取食，不止如此，原先的侍卫蜂此时还爬到女王身上抖动骚扰，迫使母蜂在蜂王台内产卵，然后精心护育幼主成长，羽化登基的新女王倘若不止一只，则“天无二日”的政治法则将驱使身为姐妹的年轻母蜂发生一场王位之争，且必欲置对方于死地而后快，其血腥之状俨如唐王朝开国初期的“玄武门之变”，此时颤巍巍的老母只好知趣地率其部分旧臣弃“国”亡命了。上述所有这些背离亲缘利他原则的“缺德”行径，有效地维护了异质整合社会的生机和秩序。在基因利他主义与社会组织分化之间发生矛盾之际，正是这些最能证明亲缘关系学说及其换算公式的同一物种，毅然抛弃了它们的天伦之情，反而采用最能证伪亲缘选择理论的行为方式，在“社会”的祭坛上，不惜决然供奉出血肉相连的基因牺牲品。而且，汉密尔顿模式“解释不了所有膜翅目社会，因为另一些社会昆虫群体——白蚁——具有严格的二倍体遗传”（引文出处同下），就是说，它们的亲缘关系系数 r 不可能形成 3 / 4 的高值；“此外还有一个问题，即膜翅目群有许多能生育的雌性（称为‘多雌群体’），或只有一只雌性，但接受多只雄性授精，这种例子很多。在这两种情况下，同一群里两只工蚁的平均亲属关系系数就会降到 1 / 2 以下。”（引自《社会生物学》〔法〕米歇尔·弗伊 著　殷世才　孙兆通 译）【变换一个视角来看，社会生物学所主张的基因同型率与利他性组合之间的相关关系，似乎只能用来阐释机体细胞的“体内社会化”现象：同一生物有机体的所有细胞确系同一基因组型，相应地，其结构性蛋

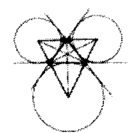


白质的组成序列也完全一致，各细胞之间不仅利他互助，相依为命，而且抗原性无异（亦即完美无误地具有威尔逊所谓的识别性“绿须效应”），在生理情况下决不会发生上述见于蜜蜂社会中的那些“失常性自残”之举。如果我们做一个组织相容性试验，即对任一多细胞高分化型的动物进行选定器官或组织细胞的移植手术，则受体动物的排异反应烈度，将严格依据它与供体动物之间的基因同型系数而呈现出从零排斥到完全排斥的直线相关关系，换一个浅显的说法，就是自体移植则相安无事，异体移植则亲缘关系愈远者可能表现出愈严重的排异反应后果。故对需要接受器官移植的实验动物或患者事先进行供体筛选，一般总要从直系亲属中就近考虑。很明显，从生物机体内的“社会关系”上看，汉密尔顿模式显得分外贴切，在这里，r 系数获得了满足值的正整数 1，任一 C 细胞的牺牲奉献必然等量换来另一 B 细胞的受益所得，而且随着 r 系数的任意变化，等号两边的损益增减始终保持相等。**然而，这样一组规定毕竟仅仅表达了纯粹生物学上的某种生理机制，如前所述，它与体外真正的社会存在系统并不符合，社会生物学显然将这一公式用错了地方。】**

我无意借此批驳或否认基因利他现象的客观存在，但我实在看不出基因的“自私”或者“利他”与社会构成有什么直接的、要紧的基础性关系。须知以“自私”或“利他”作为社会构成的“道德前提”早已是老生常谈了，但它什么也未能说明，因为“自私”和“利他”本身尚有待说明。实际上，所谓“自私”乃是任何存在物的原始“自在性”的变态表达；所谓“利他”乃是任何分化物的后衍“自为性”的具体贯彻；它只能用来显示物质属性演化或依存属性特化的一般轨迹，却不能视其为生物社会构成的特殊要素和基本动因。【如果基因分子的求存本性可谓之为“自私”，则任何物质的存在都是“自私”的，因为任何作为“在者”的物体都有一个不可让渡的自在前提，有如同一轨道上并行着两个以上运行速度不等的天体，它们要么撞合为一，要么击碎相遇者使之瓦解或逸出该轨道，其中任一天体都不会为了给其他天体让路而“利他”式的自我消灭。不过，天文学家

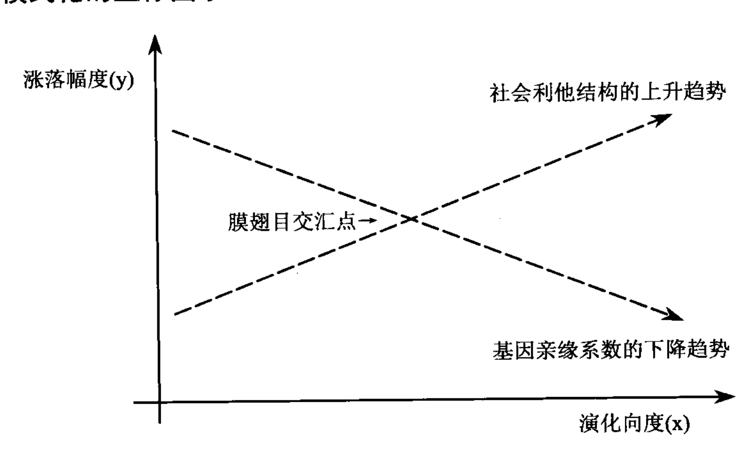
决不会用这种方式来图解天体运行，就像物理学家决不会用电子与质子之间的“利他”关系来诠释原子构成一样。】

实际的情形是，在膜翅目社会中，基因的亲缘关系系数与异质整合的结构化社会形态之间存在着某种交叉发展的偶合关系或一过性的重叠关系。也就是说，在泥盆纪以后的生物进化途中，造成社会性生物性状分化的代偿条件和机制尚处在可能借助于染色体倍数异化的阶段。这种说法可以得到如下事实的充分支持：即单倍体或奇数多倍体生物，既不见于原始单细胞生物，也不见于高度进化的正常脊椎动物或人类，它只出现于某些低等植物的配子体和个别昆虫的雄体中（单倍体组），以及某些无性繁殖的植物种类里（三倍体组）。然而，**生物系统的社会演化，却以一种与基因拷贝的同型率全然无关的形式展开：**起初，在原始单细胞生物阶段，由于增殖形态属于无性繁殖的简单分裂或出芽生殖，因而在其任一亲缘群体之中，所有个员的共同基因比率均为 100%，即 r 系数为 1，但在它们的初级社会里，你无论如何也找不到利他主义的行为迹象或性状配合，换言之，生命与社会初诞之际，所谓生物利他性社会关系的决定因素——基因亲缘系数或基因同型率，就与社会组合张力之间表现为根本脱节的失构状态；继之，在亲缘 r 系数明显下浮的二倍体两性繁殖的广大中级社会动物种群之间，其各自表征的社会整合度十分悬殊，即在基因亲缘系数大致相当的动物社会坐标系内，其利他性依存关系呈现出完全离散的无相关性分布状态，尽管如此，中级动物的利他性社会性状分化反倒在总体上显示出大幅攀升之动势却是不容置疑的事实；最后，再看整合度更高的人类晚级社会，其非亲缘化的历史发展趋势必然使群体成员之间的平均同型基因比率逐渐降至极度稀释的境地，然而恰恰是在这种情况下，生物社会的利他性行为和利他性结构正在阔步走向至高无上的境界。【从人类原始亲缘社会的“氏族”，到亲缘系数扩散性降低的“胞族”，再到多个胞族联合而成的“部落”乃至“部落联盟”，尔后进至中古代“民族”，再进至“多民族国家”以及当今已具雏形的“多国联盟”，这个社会结构扩大化和密合化的进程反而恰恰与“大



家族”乃至“小家庭”的解体进程相伴而行，亦即恰恰与社群平均基因亲缘系数趋于下降的进程相互吻合。】

至此，除了膜翅目昆虫社会这个交叉点例外，基因亲缘系数与利他性社会组合之间基本上呈现为一目了然的偏离态势。其反向演运过程可用如下模式化的坐标图示之：



【注解：亲缘关系自将在一切生物社会乃至人类社会中永远存在下去，但它并不是生物利他性社会构成的基本动因。自初级社会到中级社会的某一位点——如膜翅目昆虫社会，基因 r 系数趋降，社会利他结构趋升，二者的逆向演动恰好交汇在膜翅目社会的分化形态上，使之表现出一定程度的粗略相关；过后，这两条运动轨迹继续沿着各自的原定方向在生物社会衍存系统中运行，结果却造成利他性社会分化日益背离基因亲缘系数的局面。】

综上所述，我们可以对本章之讨论给以这样一个扼要的总结：“基因决定论”乃是威尔逊（E.O.Wilson ）创立社会生物学的基本命题和出发点，他那句振聋发聩的著名论断：“有机体只是 DNA 制造更多 DNA 的工具”，着实一举将生物存在以及社会存在全然放置在与分子存在同一的自然脉络上了。不过，这里遇到一些逻辑上的麻烦：如果 DNA 是生物层位的基底规定者（这一点已为现代分子生物学所证实），则它就不可能同时又是社会层位的直接规定要素，否则，生物与社会自属同一代偿衍存位格上的同一物

类，亦即二者处于无可区分的逻辑同格上，这不啻于从根本上否定了社会存在。再之，如果继续往前追溯的话，可以说“DNA 无非又是有机小分子、原子乃至基本粒子的衍存工具”，然则是否可以得出如此结论：一切后衍物相均可使用原子物理学的方法来研究呢？【显然，全部的问题发生在这样一个关节上：当分子存在（如 DNA）以某种特定方式支配着生物存在之时，生物存在又将以何种特定方式支配社会存在？所谓“特定方式”， 其实就是“自然衍存位相各运动质点上的特定代偿属性”之别称。即是说，针对任一具体物相而言，你必须找到切近于它的具体决定因素或曰“直接代偿规定”（因为世上万物之间的“间接依存关系”是无穷无尽的）；而要做到这一点，你又必须首先找到整个自然衍存流程的统一规定；一望而知，用“基因观点”来讨论“社会物相”是对上述二者一概失察的表现。】

第一百四十四章



于是，我们还得回到递弱代偿的自然分化演历上来。【这个自然演历并不排斥基因对社会存在的间接作用，正如生物存在虽然受到 DNA 分子的直接支配，却不能说它完全不受原子物理的间接规定一样。实际上，正是这种层层递进的具体制约体现着自然弱化衍存的统一原理。**问题在于，我们怎样才能找到社会存在的直接规定要素，并借此理顺整个生物社会的衔接关系和演运机理？**】

依据我在前面各章中所阐发的论点，我们可以把生命视为是整个宇宙存在系列的一个残端，这个残端如此微弱，摇摇欲坠，以至于它的“临场”（转义借用海德格尔对“Anwesen”或“Anwesenheit ”的词解）状态必须借助于无休无止的增殖拷贝方得维持，即纵这般无奈，它仍然不免于下一次“倾跌”（转义借用海德格尔对希腊语词“Ptosis”和“enklisis ”的诠注），即多细胞分化致残的变异演进。这个历程造就了系统存在的过熟和脱落，其脱落的临界面就在原始单细胞的自养型分子集团或植物细胞器的叶绿体

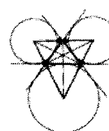
上。生命从此通过动物的“能动性”代偿获得“自由”，然而这“自由”的诞生堪称是宇宙存在的一着堕落，因为此后的生命立刻沦陷于海德格尔专为蒙蔽读者所生造的一个硬化词“嵌入无”的境况。用我们的话来说，即**指一种残端脱落了的存在必须去与固有存在系统在断位上寻求组接的情状**，亦即动物的问世注定会带来一个在自然界中追觅以及确定自身**多向度依存位置**的严峻问题，我们可以把这种现象称为**“生存失定位”**或简称**“失位”**状态。自此以后，生命就在无数个花招迭出的变异中摆荡着自身飘忽无定的存在，并以忙乱的自由方式将短暂的生活埋葬于海氏所谓的“烦”与“畏”之下。**凡此种种，都要求生命本身不得不首先具备与自然进行广泛对接的嵌合面，这就是生物学上谓之为“性状”的那样一类反映着生命质态的东西的渊源。**【海德格尔把“此在”的“在世”状态归结为“烦”与“畏”，应该说是对人类生存方式极具慧眼的诗化概括，可是他虽然就此进行了特别繁琐的讨论，却到底未能说明造成这种不可克服的情状之根源。实际上，读者尽可以将本书所揭示的自然衍存原理完全看作是对总体人生困境的根本诠释，如果把它缩略在“烦”与“畏”这两个大纲之下来总结，则可如此简而言之：“烦”导源于**身陷高度分化格局的失位性代偿自为空间**（参阅卷一第三十七章）；“畏”导源于**濒临深度失存危局的失稳性递弱自在态势**（参阅卷一第二十一章）。其他一切有关人生境况的话题，说到底都不过是对上述本原性规定的表观陈述，而且，话说的越繁琐，表明距离这个本原越遥远。】

然而，动物的日益复杂化的性状已不可能再现单细胞生物那种简捷浑圆的自满质态了，因为它在变异失稳的演历中所形成的后衍性状其实只是一个个制衡性代偿的权宜追加物（亦即“代偿追加属性”），这些追加物只要能够取得临时平衡的生存效果（亦即“阈上衍存效果”）就已算是随机碰上了天赐的好运，何敢再有要求圆满的妄想。话虽如此，不圆满的性状毕竟留下了有待补缺的现实问题，而且这些问题的解决已经来不及指望再生出新的性状予以修琢，谁知道新的性状会不会又要求新一轮的补缺才能自

稳呢？这是一个越弄越麻烦的问题。**倘若能在本种群内各以自身的缺陷作为内向嵌合面进行相互补充，则其代偿的效果一定要比生出新的性状更快捷简便且更无累赘之嫌。社会结构化的前提就这样应运而生了。**

这个群内结构化的社会组合有一项基本要求，那就是此一方的短处恰恰可以被彼一方的长处给以调整，假如大家都只张开自身同质态的缺口期待填补，则众弟兄们只有一起等死的唯一结局了。**这就提示，在某个残化发展阶段，同一种群内的生物个体，其异质化程度愈高，发生结构化整合的概率也就愈大。**【由此可见，所谓“利他性”其实并不与基因的同型系数相干，你的残化使你无由自私或自在；你要是圆满，你想利他还利他不成。自私是自斥于群化结构之外的一种完善；利他是自私不得的一腔无奈。你残化了，你以利他换取自私的前提，你的利他主义其实完全是自私的变种。从常识的角度来看，利他主义行为不过是客观上更为狡猾的自私的同一；从哲学的角度来看，利他主义行为无疑是自然存在物从“低依存度的自在”流向“高依存度的自为”之必然。换言之，自私意味着自私者（或“自在者”）融不进社会的结构，应该说，这不是由于它的自私，而是它根本就不需要这种结构。如果你需要这种结构以为补缺，你还硬以自私与之相抗，处处显得格格不入，那你真是自取灭亡。总之，无论是情态上或意态上的自私和利他，都不能成为社会整合结构的基础和原因，反过来说倒不会出什么大错：恰恰是社会成员与社会构态的演化进程，规定着“自私”或“利他”的生物行为方式。】

下一个问题是，怎样才算获得了整体有效的社会结构性互补整合呢？从表面上看，这个问题只需回顾一下构合的前提就可以作答了，即结构性组合的整体效应只要能够满足异质分化前的圆融态势就行。这个答案当然十分完美，但更带有根本性的哲学律令却冒了出来，那就是，社会整合作为生命层次异质分化的上位代偿形态，它已经不可能捧着足值的等位代偿效价来原样恢复高分化生物的圆融故态了。因此，上述问题必须带入这样一个概念才能成立，即社会结构对生物异质分化的代偿只能采取特定的形



式进行，这个特定的形式既取决于生物性状的异质状态，又取决于社会代偿作业层面的特殊情境。**换句话说，社会结构只能在生物体外依据生物残化性状的潜在耦联关系予以整合，这就是社会代偿独具的自性规定。**

这样一来，**社会结构的演变最终不可能不是宇宙结构体系中最复杂、最失稳的结构形态，因为它既是生物体内复杂结构的自然延续，又不得不回旋于表达在生物体外的“自由能动性勾联”的动荡变局之中**。而且，由此往后，**你再也不能仅仅滞留于生命的本体之内来观照生命了，而是必须同时跃上社会的高台形而上地俯瞰生命，生物存在的本性才能够获得较为完整的考量**；反过来也一样，**只有当你深入到生物生存性状异质耦联的内在规定中加以探查之后，你才可能在反观中真正看清社会整合的代偿机制**——亦即“自然生物”或“自然人”必然展现为“社会生物”或“社会人”的真谛。

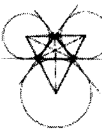
第一百四十五章

动物有机体的内外性状分化无论何其复杂，都必然要以种种“欲求”或“意志”的方式表达为相应的外向行为或行为导向（亦即卷二中所谓的“感应属性”或“应式意志”）。因为一切生物性状之所以发生的唯一自然目的就在于取得保障自身存在的自然对接，也就是说，将自身生存的失位状态还原为在自然统一存在上的定位状态。故此动物的欲求意志应该越简单越好，否则，复杂化的欲求意志势必带来多向配位的内在要求，从而不免导致后衍高分化生物可能陷于无所适从的失定位摇摆困境。这种面向自然存在的配位原则同样适用于面向社会结构的配位过程，甚至可以说，面向群内结构的社会整合代偿就是为了适应整个种群面向自然的定位需要。因此，生物性状外化为欲求意志或行为方式的过程最好同时也是一个趋于简化的过程，这就是动物体质性状异质分化的演进虽然在生理状态上不免日益复杂，但在外部求存行为性状的异质化历程上却要绕开膜翅目分枝而重

新回归于此前那种相对同质化或相对简约化的主流进化方向之原因。（关于“简约原理”，可回顾卷二第八十一章。）

我们可以把这种力求简约化的行为性求存性状称为“生存性状”，以与极其复杂的“生物性状”（或“生理性状”）在概念上加以区别。

不同动物的**生存性状**虽然千差万别，**按其基本特征不外属于两个大类：**一为“**体质性状**”，即以体能行为的总和表达其求存要求的那样一类生存性状；一为“**智质性状**”，即以智能行为的总和表达其求存要求的那样一类生存性状。**前者是中级社会的动物用以建构其社会组织的主要自体嵌合面；后者是晚级社会的人类用以建构其社会组织的主要自体嵌合面；而在初级社会的单细胞身上，生物性状与生存性状几乎尚处于潜合为一的未分化状态中，相应地，其社会形态也就现象为无结构的浑沌同质态。**值得特别一提的是，**人类的智质性状是在生物体质性状充分分化和发育的基础上形成的，或者说是体质性状演至极限的代偿产物，因此，智质性状总要通过体质性状或体质性状的物态模拟才能获得表达。**出于同一缘故，人类作为动物的延续亦照例保持着自身体质性状的简化状态，因而才有可能**在人类社会的原始发生期**显现出**相对同质化的社会结构形态。**【前文说过，生物现象无非是分子进化的产物，生物有机体无非是失稳大分子（即DNA螺旋链）的编码衍存形态，基因通过自身编码的自发突变，引导着生物系统的物种变异和自然选择的定向实施。任何基因突变都必然表达为生物体质性状的变异，任何自然选择又总是认可着性状机能的不断提高，由此导致生物物种向越来越高级的方位挺进。但任何事物的发展都有一个濒于衰竭的临界点，也都有一个变态延续的交接点。正如从氢原子开始的原子进化的临界点，就是元素周期表上的第92位铀元素，而它们变态前衍的交接点，就是某些元素所具备的分子化合潜能；或如从简单小分子开始的分子进化的临界点，就是生物大分子的脱氧核糖核酸（DNA）或蛋白质肽链，而它们继续前衍的交接点，就是同样具有编码潜能的核糖核酸分子（RNA）或介乎于分子物质与生命物界之间的类病毒实体。生物进化在体质性状上的发展也有



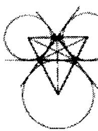
它的临界点和交接点：这个临界点就是从单细胞生物开始，直到类人猿或直立人为止；它的交接点就是其他动物造用工具的潜能，以及人类大规模使用工具的旧石器时代。**于是，我们可以把工具叫做“智质性状”，以便与它的前身“体质性状”相区别。所谓“智质性状”，就是指动物或者人类借助于自己的智能属性所造就的工具式体能延伸。**也就是说，**智质性状一定是体质性状的直接继续或机能发展**，就像智能本身是一种在生物进化的过程中渐次发展出来的机能代偿一样。而所谓的“工具”，无一不是动物体质性状的延长和补充，譬如望远镜和显微镜是眼睛的延长，刨床和龙门吊是手臂的延长，汽车和轮船是足力的延长，电子计算机是脑力的延长等等。**总之，我们尽可以把一切工具统统称为“类体质性状”**（参阅卷二第一百零一章），**进而，我们也可以把体质性状和智质性状统统称为生物系列一脉进化的“生存性状”**。换言之，**这个看似人为的发展过程，其实完全是自然进程在同一方向上的继续**。而且，需要特别引起注意的是，**自然物质的“虚体属性”演化，最终总会造成某种“实体结构”的相应变动**。譬如，物理性质的强、弱作用力是粒子结构得以形成的基础；电磁感应属性是原子结构和分子结构得以形成的基础；随后，代偿递增的生物感知属性又是生物社群结构得以形成的基础；临末，作为生物感知属性延伸产物的人类理智属性，也必然造成人类自身生理结构的体外重塑，以及人类社群继动物社群之后的生物社会结构变动。**也就是说，人类的理性（智质属性）及其作为理性产物的工具（智质性状），并不是一种超自然的东西，而恰恰是自然物质演化运动一脉相承的具体体现。**（关于“属性”与“结构”并行代偿的自然照应关系，请参阅卷一第二十章。）】

从绝对意义上讲，作为社会结构基础的体质性状分化要比纯粹生物学上的生理性状分化简单得多，尽管生理性状分化正是体质性状分化的基础。这一体质性状的简约原则并不仅仅是为了有利于建构社会代偿，而是任何生物的自然生存均不可违逆的基本生理机制，人类亦无例外。【对于不懂生物学和生理学的读者来说，上述两种性状的差别可以借用这样一个并不十

分确切的举例来加以注解：动物的体质运动如奔跑，在行为效果上似乎仅仅表现为机械位移，在广义的体质性状上表征为体能、本能及智能等行为能力和行为意图的总和；而其生理基础之复杂，仅以一个骨骼肌细胞的性状论之，即须涉及肌凝蛋白与肌纤蛋白的微观结构、膜电位的兴奋原理、钙离子的抑制作用、能量代谢的生化程序等等；此外，神经体液系统的应激调节、呼吸循环系统的反馈配合、体温恒稳机制的全面调动、临时无氧酵解的pH缓冲等等全身性整体反应更是一言难尽。这种外化为求存行为特征的体质性状与内化为机体细胞组织的生理性状之差异，在生物学上可以一语表述为：生命的复杂构成以生存适应为唯一原则；在哲学上则可以仅仅表达为一个词组：代偿级别的续贯性。】

从相对意义上讲，这种体质性状的简化原则局限于生物演进位相的某一社会史范畴之内，当以智质性状主宰自身生存的晚级社会动物借助于非本体的“工具”分化来延展体质性状异质化的后天获得性进程时，这种在本质上仍然属于生物体质性状异质分化的演变态势会呈现出趋近于无限复杂化的倾向，从而使绝对意义上的简约原则在社会进化层面上陡然沦丧。【实际上，这种外显的简约失效现象可能只是一个假相，因为那个支配着一切现象变幻的代偿转层法则将把体质性状的简约原理转交给智质性状，这就是为奥卡姆的威廉所发现，为马赫、爱因斯坦等自然学者所深表赞赏的“思维经济原则”的本质所在。再之，人类智质性状的思维机能和异质分化进程必须依赖于外在符号和物态工具作为载体的现象，其实也同样是上述转层交替简化运作的规律所致，即是说，“思维经济原则”不仅落实为逻辑程序的相对简约（相对于神经生理程序而言），而且落实为物化智质性状的相对简约（相对于生理体质性状而言）。这再度表明，后来发生于人类种系的智质性状本质上直接就是动物体质性状的转化代偿形态。】

于是，贯穿于动物中级社会的下述“生存性状残化耦合原理”，就成为一切生物社会结构得以形成和发展的基本法则。



第一百四十六章

***I*.** 我们可以对无效于诠释社会整合的基因利他主义公式——即前述的汉密尔顿模式——予以内容上的抽换和形式上的保留，因为该公式中所含蓄的系数变格和对应替补关系恰恰与社会代偿演化律相吻合（请读者对照参阅第一百二十五章的坐标示意图）。其改动后的函数关系式如下：

$$\frac{E}{S}=\frac{1}{R}$$

在这里，S **代表社会整合度**，简称“社会度”（与“代偿度”同格）；E **代表种系生存度或种群内生物个员自然生存度的总和**，简称“生存度”（与“存在度”同格）；R **代表种群内总体生存性状的异质分化程度或残化程度**，简称“分化系数”（相当于给出了一个递弱动势的参数或曰“道的演动系数”）。设定这个 R 系数是大于零的正数（R＞0），且倾向于渐次增大，亦即 R **的倒数呈现出趋近于最小值的演变态势**；再之，还须设定 E 与 S 之和是一个不变的常数（E＋S＝Ts），即 S **的增量永远恰好等于** E **的减量**（与“存在阈”等位）。

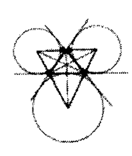
上述各变量未必不能找到适当的定量方式（我辈无能，以待来者），眼下我们姑且只关心它们之间的定性关系。

第一百四十七章

***II*.** 关系式显示，**社会度 S 与 R 系数呈正相关**，提示**随着种群内生存性状分化程度的提高，社会结构的整合力度趋于加强，而群内个员的自然生存度之和 E 相对下降**；反过来说也一样，**即 R 系数上升使 E 值成比例下降，导致 S 值相应趋升**。实际的情形是，R 系数的上升必然导致 E 值的下降，因为**生物性状及其生存性状的自然分化正是造成生物种系残弱化的根**

本动因，即 R 亦可被视为是宇宙物演分化动量的流变系数及其投射在生物衍运进程上的具体指标。

但是，在某种情况下，R 系数的上扬未必直接造成社会整合力度加强，S 值是否升高尚与生存性状残化的成员之间配合度的大小有关，即是说，假若群内残化成员之间并无配合关系可言，比方工蜂仅仅具备御外攻击之力，却不具备与采蜜筑窠等经济职能有关的性状的话，则无论该种群的 R 系数何其之高，其社会整合度 S 仍将几近于零。无疑，这种情形必然导致整个种群被自然选择淘汰。可见，随着 R 系数趋向于增大（例如生物基因自发突变的动势或人类智识自发扩充的累进），E 和 S 的相对关系势必有所变化，然而 **E 值的下降却可以产生两种结果：S 值相应上升，种群得以存续（亦即前列公式成立，社会结构达成）；抑或 S 值的升幅偏低甚至不升，种群随之衰微或灭亡（亦即前列公式不成立，社会动荡或解体）**。因此上述变更模式中还应增加一个规定残质配合度的边缘值，尽管在现实中这个边缘值一般似乎并不存在（残化而又失配合的种系或种群消灭）或作用甚微，但在理论上却是一个重要的问题，我们留待 **X** 中讨论。



第一百四十八章

Ⅲ. 上述情形表明，**S 值趋升是 E 值下降的有条件代偿物，也就是说，S 值是 E 损失量的追补性附加值**。一般认为，这个 S 追加量有可能大于 E 损失量，亦即系统论中所谓的系统总能大于内构成份的个能之和，但在社会学上，我以为这种说法不能成立，因为就静态分析的系统论而言，其组分个能未必要在形成系统之前或同时发生减损，**或者其组分个能的潜失量通常不被事先计入，而社会的构成却必须以成员生存力度的部分丢失为前提，亦即有功代偿的效价只会等于存在效价的失量，这就好像蜂群中若无职蜂之残化，蜜蜂社会就断然不会组建成现实中那种结构形态是一样的。**

因此，假如将代偿效价中的那个无功或无效幻量忽略过去，或者说假

定社会代偿近似等位效价，S 值与 E 值之和也至多只能是一个近似的常量，由以引发二者之间的互动呈现你增我减的反向变化关系，亦即社会度 S 增加多少，生存度 E 就近似等量地减去多少，反之亦然。**这就提示，当 R 系数增大时，社会度的升高必然表征着成员生存度的绝对下降。综合Ⅱ、Ⅲ两项的分析可以看出，随着生物异质（或残质）分化程度的上升和社会整合程度的加强，社会成员的自然生存度不仅会相对下降，而且不免呈现绝对减弱的倾向。**

第一百四十九章

Ⅳ. 社会度 S 的变化必须与 ER 关系对应，亦即：

$$S = E \cdot R$$

这是一个很有意义的命题，它不仅表达为这样一个数理概念，即**社会度 S 作为一个代偿增量必与分化度 R 和生存度 E 的乘积相等**，而且，这一命题显示，**社会整合结构之所以能够确立，乃是由于它以生物个体趋残及其生存能度趋低的生存代偿要求为其坚实的存在基础，而不能是一个无缘无故的组合操作**。换言之，在现实中，对这个基础的丝毫游离都必然导致社会结构的动摇，并且终于注定仍被其 ER 基础拉回到等价的位点上，否则社会结构即告解体。下列三种 S 值可能偏离的情形必遭排除，就是明证：

a. **R 系数与 S 之间由于前述的残质配合度缺失而脱节**。这种情形如果得不到某种改善，如自然突变的积累逐步造就配合态势或削减残质分化度 R，则该生物迟早归于消灭。故而此项情形不能成立；

b. **在非 a 条件下，S 值小于 ER 对应值**。这种情形必以某种方式被纠正，如蜂王衰老导致其“政治统驭”或社会调控力度下滑，则蜂群必将借由“换王政变”或“自然分蜂”等方式来调整 S 值的偏失即是例证；

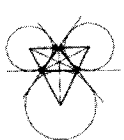
c. **S 值大于 ER 对应值**。这种情形同样将以某种方式被纠正，如蜜源不足造成 E 值下降，S 值相对偏高，此时蜂王自会主动缩减排卵量、或蜂

群照例会借助“自然分蜂”以减少群内蜂员数量来恢复 E 值，否则即由饿毙减员来执行此项使命，从而达成 S 值重新等于 ER 对应值。

可见，这是一条铁的规律，任何生物存在和社会存在——包括后述的人类及其社会——都不能违背它的规定。

第一百五十章

V. 以上各项所述容易造成一种印象，仿佛异质分化 R 系数总是倾向于增大，这个看法既有道理，亦非完善。**参照整个生物社会史来看，R 系数在总体上趋于升高是无可置疑的事实，这表明生物的演进是一个不断倾向于分化加剧的自然历程，同时提示社会结构是一个伴随着生物残弱化进程相应增长的代偿系统。**然而，如果局限于中级社会动物予以考察，我们会发现这一进程似乎在膜翅目社会之后反而呈现回落态势，实际上，膜翅目昆虫只是生物进化的一个侧枝，后衍物种并不能在此侧枝上接续发展，即便忽略这一进化路径上的分歧不计，它也同样**从另一个侧面暗示着自然递弱代偿进程的刚性质素：**



a. 中级社会的 R 系数较初级社会明显为高，其社会整合结构亦相应成型，虽于膜翅目阶段之后略有回落，但此后的晚级人类社会，其 R 系数与 S 值均呈更趋攀升之势，表明**分化代偿的层次性自然进程不可遏止，社会整合结构的趋强态势已成定局。**

b. 膜翅目社会之后，R 系数回落，S 值暂跌，提示**社会代偿终归无效，生物分化若能在某种程度上还原体质性状的自足圆融状态，则不惜尽其所能地抛弃部分社会代偿。**然而这决不等于说体质性状相对自圆的膜翅目后动物，其借助体质性状从缓分化所达成的总体阈效价就会出现超额充实的例外，须知它们的 E 值固然较大，但 S 值的相对降幅如果大于 E 值的相对升幅，则其综合衍存力度仍将小于先存的膜翅目昆虫，后继的许多物种照样瞬息灭绝，个中之原委恐怕不能断定没有这方面的因素存在。

c. 正是由于上述缘故，继承了中级社会后期动物的体质性状相对自圆之禀赋的人类，只好依然在自身前体物种的进化途中寻求新的变异代偿，智质性状由以产生，而智质性状必然造成转化形态的 R 系数暴涨，**从而使人类堕入生物源性体质性状相对自圆与社会整合结构日益紧密的矛盾罗网之中**。

本章之所议，暂且只涉及与社会结构基本原理有关的逻辑概念联系，其他题旨如智质性状发生或人类晚级社会等，容后专章另论。

第一百五十一章

Ⅵ. **R 系数趋近于最小值的情形即为原始单细胞生物的初级社会形态，此时代表生物自然生存度的 E 呈现最大值，而社会整合度则几近于零；R 系数趋近于最大值的情形将会出现在人类晚级社会的终末阶段，到那时，社会整合度 S 将呈现最大值，而 E 值所示的生物自然生存度则趋近衰竭，人类及其社会的暮年景象将展现为极度残化与极度整合的四价碳样均联耦合态势，从而达成对原始初级社会浑然无差别形态的转化回归**。不过，那时的社会结构已濒临于失存的边缘，它的极端弱化存态亦不免使其处于极端紧张构态的自然境遇之中，即社会系统内外的任何震荡都有可能随时导致该生物种系及其社会结构轰然崩溃，其临界衍存情状恐怕远不像乌托邦主义者所梦想的“大同世界”那样悠然自怡。换言之，R 系数最小时的社会初衍效价，由于几无代偿回馈之余地而为生物的自然生存效价所取代；反之，R 系数最大时的生物自然生存力度，由于几乎全被社会代偿效价所剥夺，故而致使生命实体的生机终于被社会实体置换；**也就是说，最原始社会与最发达社会之间在外貌上的虚假相似，其实与二者分处在迥然有别的“同质残化”极端层位上有关**。（可参阅第一百三十章）

由此导出一种深藏于生命与社会之间极为有趣的机能转换现象：**即在同质化社会所处的结构区间两端，要么生命的机能取代了社会的机能，要**

么社会的机能置换了生命的机能，这种现象最充分地表达出社会存在对生物存在的联属代偿本质。

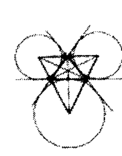
第一百五十二章

Ⅶ. 由于上述缘故，在初级社会中由原始生物通过自身之遗传属性所建立的生存延伸线，于中级社会发生结构化整合之后，其接续这条生存线的努力即由生命与社会联手进行了，而且随着这条生存线的伸展，其后续之重负越来越多地为社会所承担。**具体地说，社会成员的生存压力呈现出从自然压力向社会压力过渡和转移的趋势**。这种生存压力的转化关系，仍然可用社会结构原理模式加以换算，即**随着 R 系数的增大，S 值的相应上升与社会压力的转化量一致，而 E 值的相应下降与自然压力的消解量一致**。这个推论提示：

a. 不同生物遭受到的生存压力在性质上虽有不同，但其本源均发之于自然，因此，任何生物物种的生存压力均相等。如果生物的演进有趋弱倾向，则即令自然压力恒定不变，生命的生存压力亦呈扬升之势，这就是在生物进化的阶梯上越晚近的物种，其生存稳定性越差，生存期限越短的原因；（即客观外压不变，主观内压递升）

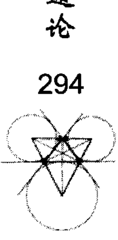
b. 基于上述，如果生物所承受的自然压力有被社会代偿置换的倾向，则生物所承受的社会压力必随社会结构的演化发展而递增，亦即社会进步对生物的生存效价毫无补益，其情形与代偿之无效相同，是谓“社会发展的祸福冲销律”。换言之，无论社会如何改进，生命本身都不得轻松，甚至大有载荷日重之感，故此，古往今来的思想家们几乎从来无法为现实社会唱出由衷的赞歌，反而宁可在想象中为可能更糟糕的未来社会涂抹虚妄的美丽色彩；（即总体压力不变，社会分压递升）

c. 基于 a、b 两项之推导，任一生命在任何生存状态下的生存压力均恒定不变，因此，生命在任何生存条件下的生存感受均无本质上的差异。



也就是说，无论生存境遇如何不同，生命本身都不能获得持久的松弛或抑制，也不能保持长远的紧张或兴奋，是故，不管生命处于怎样的自然环境中或社会等级上，其内在的悲苦均无从改观，幸福俨如愈追愈远的海市蜃楼，一切生命所收获的苦乐必呈两相抵消的均衡态，这是举凡具备了神经分化的动物所必然保持的一条与生存等位线对接起来的心理张力等位线。（可参阅卷二第一百一十章）

这些推论乍一看似乎颇有些虚无主义的意味，其实它恰恰是在述说为什么你想虚无也虚无不成的原因。



第一百五十三章

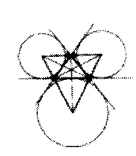
Ⅶ. R 系数的动进，体现在由体质性状所规范的机体机能及其求生行为的相应特化上，是为“体能”，例如运动系统的形成造就了奔跑跳跃的体能，尖牙利爪的特化造就了捕猎肉食的体能等等；同样，R 系数的继续演升终将造成智质性状的“智能”特化。以体智求生性状残化为其结构基础的社会组合，主要是由不同个体成员的行为机能属性为契机建立其联构整合关系的，这是生命的体外社会分化整合与体内细胞分化整合的显著区别之一，尽管机体层面上的行为机能分化正是生物性状分化或生理组织分化的结果。既然以机体行为机能分化作为社会构合的主要基础，既然社会构合的目标是要代偿生物有机体残化所失的生存机能，则社会整合系统的组建就必须具备如下三大功能分属结构或曰“子系统”方可实现：

a. 滋养子系统：该系统的作用在于建立生物与自然的物质能量交换及其有关的硬件条件，或者说，它是生命依存于异己物界的刚性媒介，要求具备**近捷地或直接地切入自然**的特点，**因此，它仿佛处于社会系统结构的底层，并表现为平面横向铺展的运动形态**。在膜翅目社会中，它以工蜂或工蚁的采食筑巢行为机能为其体现，是为未来晚级社会中经济子系统的前身；

b. 调控子系统：该系统的作用在于建立社会结构整体上的运转协调和平衡控制，或者说，它是异质整合有序化的调理枢纽，要求具备**上下贯通和提携统带**的功能，**因此，它仿佛处于社会系统结构的高层，并表现为垂直纵向联系的运动形态。**在膜翅目社会中，它以蜂王或蚁王用来建立亲缘群体的性机能为其体现，是为未来晚级社会中政治子系统的前身；

c. 信息子系统：该系统的作用在于建立社会成员之间和社会各构成部分之间的软件联系，或者说，它是生命与生命之间相互联系的"精神"媒介，要求具备**泛化渗透性地深入生命体内调节其行为导向**的质素，**因此，它必然以不同的形式交流于社会系统的每一个成员或各层结构之中，即表现为全方位弥漫化的运动形态。**在膜翅目社会中，它以上至雌王下至职体的所有成员各自分泌的外激素和姿势信号等为其体现，是为未来晚级社会中文化子系统的前身。

站在人类社会的高位上看，上述分法多少有些超前抽象之嫌，然而，对任何事体的认识其实都得立于高远之处才能窥其全貌，而且，时距愈大，舒展愈开，识之亦愈透。

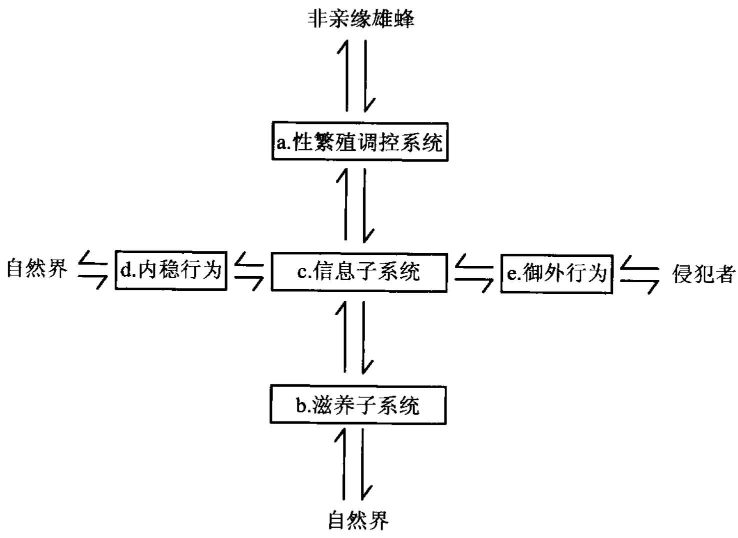


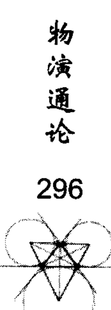
第一百五十四章

Ⅸ. **上述三个子系统之间必须建立有效的配合联系，社会度 S 才会随着 R 系数的变动表现出对异质残化生命的代偿整合效应。**所谓"有效配合"，不是指一个子系统对另一个子系统的单向规定，而是指一个子系统的功能输出恰好构成其他子系统的条件输入，也就是说，任一子系统的存在条件都能够得到其他某些或某一子系统的功能配给或支持，同时任一子系统的功能释放又能被其他某些或某一子系统作为自身的存在条件予以吸收，从而**建立起系统论原理所要求的双向耦合、互为因果的循环反馈调节系统**（读者可以参阅金观涛先生的有关著作，他用系统论方法相当精彩地演示了人类社会的历史动态）。实际上，**生物有机体就是这样一个最典型的结构系统，**

它把整个宇宙的残态弱化衍存机制凝缩在自己体内，然后再把这种机制投射给社会，以便为自己建构起一个内外呼应的代偿转化保障体系。

再以蜜蜂社会为例，我们可以将其社会耦合结构模式化为如下**开放型反馈系统：**





***a*.** 在初级社会的起点上，社会由原始生物的增殖属性而派生；至中级社会，繁殖行为或亲缘关系在相当程度上仍然构成社会调控子系统的主要支架，实在是一个十分自然的循序渐进过程；实际上，直到晚级人类社会的政治结构中依旧保留着某些亲缘关系的遗迹是一个显而易见的事实。蜂王除了通过产卵量和产卵性别选择来调控蜂群组织外，尚以自身分泌的独特外激素对整个蜂群进行整体性反馈调节；当然，蜂王享用的蜂乳几乎是全部工蜂产泌能力的总和（另有少许用以阶段性地饲喂幼蜂），这种王浆物质若有积余反而不妙，因为它是造成蜂群骚动分蜂的内部因素之一。

***b*.** 此处主要指工蜂采食和蜜粉贮备的结构子系统，它自是整个蜂群社会的支持基础，它首先受到工蜂体质生存性状的规定，同时还受到系统内外诸多因素的影响，其不足或过剩都可能造成蜜蜂社会的结构震荡。

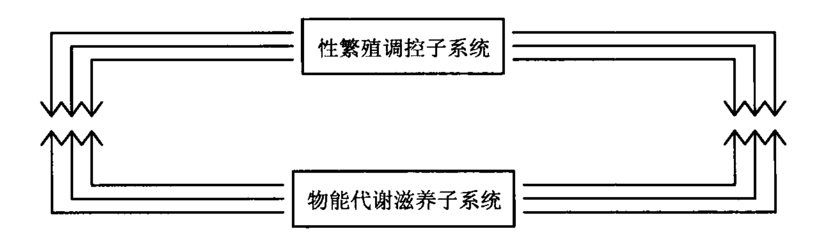
***c*.** 严格说来，中级社会的信息结构未必可以当作一个相对独立的子系统看待，但其作用之显要一望而知，且发展“前途”颇为惊人，故姑妄放

大之。这个子系统的存在和发生照例导源于以蜜蜂神经体液组织为基础的体智性状，其在蜂群社会中的弥散响应流程倘有片刻阻断，后果不言而自明。

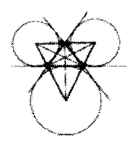
d. 该行为结构（指筑巢及温控、湿控等内稳行为）应归于滋养子系统，之所以将它提出来专述，乃由于它同样形成了一个细微的反馈亚系统——筑巢的规模和类别设计受到群量现状、繁殖预期、蜜粉储量、外力损毁等因素的制约。其实在任一社会位相上，这种反馈机制都在运转，它表明人们选用三个功能子系统来描述社会结构带有多么大的抽象概括性和逻辑随意性。

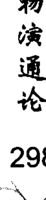
e. 生物御敌行为与生物侵犯行为属于同类，在中级社会，它似乎较为偏向于滋养子系统；在晚级社会，它又更像是政治子系统的一个分支。其实，在膜翅目社会中，它要么只是一个潜在的反馈亚系统（如在蜜蜂群体中，该系统受敌情激发而显，至敌情消退复隐）；要么就是一个独立的反馈子系统（如在某些蚁类群体中，该系统直接以一个常备的兵蚁阶层为载体）；总之，无论你把它放在固有三系统中的哪一个里面都显得不妥，故予分列。

在蜜蜂社会中，我们亦可将其耦合系统简化为滋养和调控两个子系统看待，在这种情况下，社会的反馈配署关系更是一目了然：



总之，无论人们划分出怎样不同的理解模式，其建立社会系统结构的配合关系不外如此。**值得留意的是，在膜翅目社会的典型构态上，我们可以清楚地看到，所谓“社会结构”，其实无非是食与性等生理性状在体质生存层面上的残化整合，也就是说，作为自然衍存流程的继续，社会结构本质上乃是生物结构趋于残弱化的代偿性生机重建而已。**





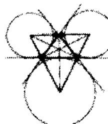
第一百五十五章

X. 各个子系统之间如此满打满算的关联机巧何以能够准确无误地建立起来呢？这就必须理解信息反馈的原理（顺便补充一句，所谓“信息”，乃是“分化物的可感属性”之别称〈详义请参阅卷二〉）。简单地讲，在所有的自然依存结构系统内，任一子系统或分属结构都既是一个控制部分又是一个受控部分，作为控制部分，它以某种信息或指令送达其他受控结构使之发生有关反应；作为受控部分，它对其他结构的调控结果又变成某种回送的信息反过来节制它的调控作用；这种由受控部分送回到控制部分的信息称为反馈（ feedback）信息，这种闭合环路式的联系方式称为反馈联系。按其回馈效果，可将反馈联系分为两类：若反馈信息的效果是抑制控制部分的活动，则称为负反馈（negative feedback）；若反馈信息的效果是加强控制部分的活动，则称为正反馈（positive feedback）。**在一个保持相对恒定的自稳系统内，一般认为负反馈是最主要的基本自控方式**，实际上，稳态持恒的控制过程还需要一个“调定点”或“限定阈”发出某种参考信息或令其动势自行衰竭才能实现，有如心脏和血管的互动状态要维持血压恒定就必须“参考”中枢神经系统的血压调定信息一样；在同一系统内，明显的正反馈过程似乎多见于需要迅速达到某种状态的急发过程，如有机体发生血管损伤时十余种凝血因子层层激活的凝血过程就是一例，但这一过程必须随即启动某种反向动作同时运转，一如凝血过程同时以不同速率激活抗凝机制那样，或达到某一阈点后立即自行中止，否则，任何系统结构及其稳定态势都将顷刻陷于毁灭。

然而，整个自然存在——包括生物存在和社会存在在内——正是这样一个由无效代偿层层激发的正反馈失衡系统，它的唯一“调定点”就是那个不可逾越的“存在阈”——而它的唯一“激发源”无疑只能是那个无从遏制的“存在效价递失本性”——故此，生生灭灭的连续进化成为万物衍存的常

规现象。也就是说，正反馈其实才是宇宙结构代偿演化的基本方式，而且还是一个最具有徐缓耐性的渐动过程。于是，任何结构系统的衍生均有赖于这个天演机制，正如任何结构系统慢态潜行的失耦合过程亦是此种正反馈的必然崩溃过程一样。这个过程表现为各个子系统内的非耦合因素不断增长，最终导致整个耦合系统的解构，并在下一个代偿系统内继续激动其正反馈的暗流，使新建立的负反馈表层平衡系统重蹈溃灭的覆辙。负反馈平衡系统似乎仅仅处于残化构合演历的中间阶段，本质上只是负值无效代偿的一种现象形态，反倒是正反馈机制一肩挑起了整个世界存在的建设性责任和负反馈平衡系统的破坏性使命，仿佛一个伪装起来的"卧底者"，他之所以表现出忠诚可靠的样子乃是为了颠覆他的"效忠"对象一样。由此可见，所谓系统反馈原理本不过是递弱代偿原理为逻辑观照虚拟出来的一种泡沫式的表面张力而已。【我们现在可以就"系统控制论"给出哲学上的评价了：所谓"系统论"，是对残质整合结构的一种形式上的"取像"，它既不能开掘自然结构发生的本质成因，也不能指明自然结构运动的向度规定，它更多地具备科学上的实用性指导价值，而较少具备哲学上的探源性认知价值。从根本上讲，科学与宗教一样是人类在"失位"状态下寻觅自身定位的生物求存性努力，其差异仅在于代偿位相的不同，当哲学要关心整个"存在"的本原问题时，它所看到的"努力行为"本身皆成了"存在"自身运动的某种规定形态。虽然任何寻觅定位的浅层认识都表现出获知了真理的兴奋，而这正是智质生命求存所必需的生物生存态或生物感应态。所以，海德格尔感叹"三论"似将取哲学而代之的口吻不无怨忧，既显示了他哲学天性的敏感，又暗示了他哲学悟性的苍白。】

临末，给本章之所谈以一句总结：**即社会结构像任何其他自然结构一样都是残化失衡的代偿产物，也就是说，社会度 S 中永远暗藏着"配合度"不足的所谓边缘值问题，这个导致一切结构趋于崩溃的力量其实正是一切结构得以发生的同一个动因，故而可以认为，在业已形成的自然结构中大抵不存在配合度偏低的问题，只存在该结构本身的代偿度或存在性问题。**



第一百五十六章

XI. **固然各种社会结构终于都不免趋向崩溃，但不同结构的稳定程度毕竟迥然有异**。从大处着眼可以发现，随着 R 系数的上升，代表生存度的 E 值虽然越来越小，然而社会度 S 值的相应上扬仅仅表示其残质构合的细密程度越来越高，整合倾向越来越强，却决不表示其结构稳定性也越来越牢靠。**恰恰相反，随着社会系统结构中连贯环节和反馈触点的增加，发生误差的可能性和非耦合因素增长的位点都会相应增多，从而造成如下社会发展形势：**

a. 单细胞生物的初级社会，由于生命成员的同质自足状态而致社会以无结构为其衍存形态，即是说其社会 S 值极低，然而正是这种散漫社会组型反倒没有维持系统平衡的必要和问题。所以，该社会成员的 E 值很高，暗藏在低 S 值中的社会稳定度也很高，从而处于这样一种有利形势：**社会成员的高生存度与社会构成的高稳定度的合一；**

b. 体质性状异质分化的动物中级社会，其 E 值因 R 系数升高所表达的残化程度增高而下降，但其 S 值的相应上升却是以物性体质为基础的，很明显，体质性状的变化决非易事，它有一个相对稳定的素质存在，而且，体质性状的可分化度亦即其 R 系数的游移度实际上很低，**因而，中级社会结构系统的稳定度虽不敢与初级社会较量，却远比以智质性状为基础的晚级社会为高；**

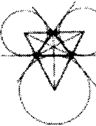
c. 晚级智质社会的麻烦一望而知，它既有 R 系数的高度游移的特质，亦即智质性状的活跃分化几无涯际；又有由智质性状的可塑质态所提供的易于变构的方便；此外，它还存在一个问题：作为智质载体的**体质性状相对同质化**与**智质性状高度异质化**之间的**矛盾**；它的难以稳定性质由此可见一斑。此时的社会形势可以概括为这样一种不利状态：**社会成员的低生存度与社会结构的低稳定度的合一。**

除非智质性状向着异质化的极端迅跑，使之通过极端分化达成变态的高残度同质联构体。届时，生命存在虽然借助于社会密构而进入了新一层次的相对圆融境界，然生命有机体已随 E 值趋近无穷小而自失于社会“晶体”之中，一如处于另一极端的单细胞生物由于 S 值趋近无穷小而致其社会消解于个体“散沙”之中那样。何况，按照无效代偿理论,高层圆融不过是一个存在效价更低的失稳层面罢了；再何况，迄未发现社会存在之上还有另一代偿阶层，然则表明社会结构之极致可能就是自然递弱演历之极致，亦即“宇宙代偿衍存区间的左端失存临界点”。

第一百五十七章

XII. 基于上述，我们知道 R **系数的演升所代表的是不可遏止的自然存在性递变进程**，因此，任何结构系统内非耦合因素的增长也就是一个绝对的动势，固有的结构基础削弱了，新的结构在前者弱化的过程中代偿发育成熟，社会系统结构就这样层层演替下去，使生命与社会的一切潜在本性渐次展开，由以规定社会形态必须与生命质素相适应的决定性关系。换言之，任何社会结构的形成和发展都必然遵循我们在前述各章中所给出的社会运动基本法则，第 I 项下的生物社会关联模式是一切社会形态无可超脱的套定框架，即：**社会存在受到生物递弱演化的自然进程的规定，这个规定的具体表现，乃是由 R 系数移变所示的生物性状异质分化，导致生物生存效价（E 值所示）下挫，从而要求相应的社会整合（S 值所示）予以代偿，这就是一切社会存在、社会结构和社会运动的本质，并由此注定了人类的行为效果及其社会的自然归宿。**

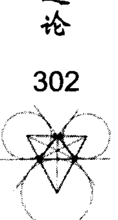
应予补充说明的是，第 I 项下的社会方程其实乃是本书各卷中关于递弱代偿衍存模式（参阅第三十四章、第七十章和第一百二十五章）的具体演示。**如果将其中的 R 理解为广义的物演分化系数，将 E 和 S 分别理解为存在效价和代偿效价的总体对应指标，则上列所谓的“社会演动公式”立**



刻变成了“自然演动公式”或曰“道法方程式”。至此已可明鉴，在本卷设题之初，我们即开宗明义地将“社会存在”直指为“自然社会”实在是言之有据的。

第一百五十八章

讨论到这一步，我们的社会哲学体系大约只剩下与晚级社会有关的三类问题尚未解决了，这三类问题是：



一、作为智质代偿之载体的物种——人类，它的生存度递弱进程是怎样表达的？

二、智质发生与体质变异的代偿性存续关系是如何建立的，以及智质代偿如何继续表达着生存性状残化耦合的自然社会结构化规定？

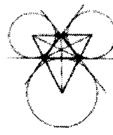
三、对生物晚级社会——通称“人类社会”——的构成要素、结构形态及其演化前景作何评析？

以下依次阐发之。【这阐发亦可说是借用我们自身来为自然作证。通常，人们总是习惯于信手拈来任何身外之物以为自己的某种意图或某种理念提供证明，人文社会学尤其如此，殊不知既往之所证本身尚是一个有待证明的悬疑，亦即你的出发点本身尚有一个不明的来路需要访查。陷此悖谬之境，何不反其道而行之，反见得为证者的豁达与开朗？】

如前所述，从细胞器的分化到细胞膜的遮蔽，从组织器官的分化到机体系统的构成，生物的进化过程实际上是一个彻头彻尾的代偿衍存过程。这个过程恰好与从自养到异养、从非特异性的低效异养（如无选择性的草食乃至肉食）到特异性的高效异养（如有选择的多糖类果实乃至籽实）之生物代谢演历相吻合，亦即表现出对物能支持条件越来越苛求的倾向。**【反映到生物社会的维系条件上，你会发现社会的进步历来伴随着能耗的递增，以至于有人提出能量消耗水平直接就是社会发展水平的天然尺度，不过，能耗暴扬所表达的实在不是一个可以引为自豪的良性指标，毋宁说它直接**

就是任一宇宙结构之艰危状况的天然尺度。】

随着机体解剖结构和生理功能的日趋复杂，神经组织从非器官型的联络态网状分布逐步发展为器官型的统筹态脑脊中枢，而有机体以及脑细胞的过度机能负荷相应要求一套既简约又高能的物能代谢机制予以配合（譬如，脑细胞只能直接利用葡萄糖的三羧酸循环为之供能），这就要求整个机体的体质结构及其代谢程序都必须给以相应的调整（譬如，用以分解草食纤维素的盲肠退化，代之以只能直接利用碳水化合物、脂肪和蛋白质的消化系统），亦即要求该物种不得不将自身的生存基础建立在更脆弱的依存条件上。倘若这种过苛的条件要求业已超出了自然衍生的范畴，则该物种要么灭亡，要么在自然条件的基础上自创出愈益脆弱的非天然条件以图苟存（譬如，富含碳水化合物的天然植物籽实稀缺，于是人类只好培育谷物作为食源，农业社会由此诞生），**这一切不外表明，生物改善自身生存条件的任何努力——尤其是“创造性的努力”——其实都是生物生存效价趋于下降的具体指标。**【这仅仅是万千例证中的一个例证，实际上你可以从任何一个生理的或非生理的角度——譬如从“自由能动性”的生物进化角度、甚或从“物理感应性”的逻辑进化角度——出发，而得出与上述论证全无二致的结论。从这个意义上说，基督教教义中所影射的“因智获罪”（即“原罪”论），以及“知耻蒙逐”（即为人者被上帝驱赶出可以坐享天然现成的“伊甸园”）的教理，倒多少讲出了一些今人反而全然忘却了的自然故事（只是那引诱夏娃的蛇魔着实就是那欲捉无形、欲驱不散的自然存在性罢了）。】



由此推导，可见一切生物源性的造物——包括人类借用自然条件所造就的所有物品——说到底仍然属于自然之造物，因为就连体智形态的生物存在本身也不过是自然存在性的延伸产物而已。打一个比方的话，犹如面对珊瑚虫历经亿万年骨质钙化所积造的喀斯特地貌，或如氢氧原子化合而成的液态水，你不能说它不是自然产物一样。【在这里，“人造物”俨如“原子氧”，“人体”宛若“先于氧而存在的前体自然——氢”，人对人造物的创生一如氢核对氧原子的造化，而人造物与人体的结合一如氧与氢的化合，非

此不足以造成“文明人”与“真兽纲人”的区别，恰似若无氢氧之间的造化与化合就不足以成就水的特质一样。】

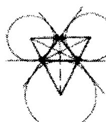
再由此推导，可知由人造物或智质性状所装备起来的人一定是一种更其弱化的存在者，就像由氢氧化合而成的水注定是一种远较氢氧原子更不稳定的物存质态一样。再打一个比方，犹如业已电气化的现代都市人一旦断电即惶惶然难以为生，或如会用火的智人反而逐渐丧失了茹毛饮血的天然口味和不洁饮食的机体免疫力一样。【自几十万年前人类学会用火熟食以来，建立在动物消化道上的机体免疫屏障毫无疑问受到了极大的削弱，所以，当人类目睹其他动物尽可以随便就地取食而无恙无灾之时，他大抵应该明白人对火的依赖已是性命攸关的既成现实了。难怪在古希腊的神话中，普罗米修斯会因给人盗取天火而遭到被钉于高加索的悬崖上任由鹰隼啄食其肝之惩罚。】

总之，就人类自身的演历而言，无论它处于初步智化的灵长目古猿阶段，抑或是处于高度智化的后现代文明阶段，都照例不能超脱递弱代偿衍存法则的制约，恰恰相反，正是由于该法则在人类及其社会存在中继续贯彻，人类的智性或智性的人类才得以脱颖而出，人类社会的进步或进步的人类社会才得以一往无前。【故此，人类扛着偌大的脑容量所炫耀的，只是自身作为至弱存在的一个危险的象征物，如果说意识化大脑及其智质性状的强势是人类生存的守护神的话，那么，这个守护神可能恰恰就是为浮士德寻求满足的那位可爱的魔鬼糜菲斯特。说到这里，我们也可以顺便回应本书卷一第十五章里关于老子学说的一个重大失误，即老子虽然也看到了人类智化的危险倾向，但他却将“人文现象”或“人类文明化进程”统统排除于他的自然之“道”或“天道”以外，表明他对“自然道法”的理解是不彻底的。这是过去所有东西方哲学家最容易堕入的一个陷阱，那就是，他们不知道人的一切属性、能耐及其所作所为都是自然之道的延展产物，结果最终自觉或不自觉地都把人与自然对立起来。】

第一百五十九章

早在本书卷二的基本题旨中，我已明示：宇宙衍存物的感应度与其存在度呈反比，与其代偿度呈正比。及至发展到生命物质的演运构成阶段，这一自然律令近乎显象为伸手可及的直观实物——这“实物”就是专司信息感应的生物神经组织及其生物智化机能。

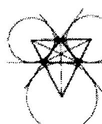
感应是分化依存的属性代偿产物。当单细胞生物（可以把它视为是分子结构单元的极致）进而弱化到难以独存的地步时，它的感应属性——及其它所面临的可感属性之增量——业已膨胀到何等程度是不言而喻的，因此，一旦发生多细胞聚合，其细胞膜作为“信息感应膜”所遭受的遮蔽性损失可能丝毫不亚于它作为“营养渗透膜”所遭受的损失为轻，甚至可以说，细胞膜的信息感应性能正是其营养渗透性能的先导。倘若不能为之建立某种相应的补偿，落实在生物系统上的自然分化和结构化进程势将难以为继。于是，在多细胞刚刚融聚起来之际，亦即在最原始的多细胞生物体内，某种神经元的前体特化细胞就同时出现了。【在随时可以发生细胞解聚的海绵组织的变形细胞中，有一些被称为芒状细胞或脊细胞（lophocytes ）的星状细胞可能具备某种程度的神经机能，它们的分化是初步的、试探性的，特化机能是微弱的、甚至是可逆的；演至水螅的异质聚合状态时，感觉细胞和神经细胞都已成为机体生存之必需：“感觉细胞（sensory cell ）分散在表皮细胞中，特别是在口与触手的周围和基盘上。 每个感觉细胞的游离端有一条鞭毛，它是化学和触觉刺激的感受器，另一端分枝为细小的突起，那一些神经突触与神经细胞联系。”“表皮的神经细胞（nerve cell）通常是多极的（有许多突起），虽然在较高级结构的刺胞动物细胞可能是两极的（具两个突起），但它们的突起（轴突）形成与感觉细胞和其他神经细胞连接的突触，形成与皮肌细胞和刺细胞的连接点。与其他神经细胞联系的突触既有单向的、又有双向的。”此时的神经系统只是一个简单的网状分布，至三



胚层的扁形动物门，神经系统已呈现出汇总式的神经节和纵贯式的神经索状联系，即局部的亚中枢功能倾向于在整体上建立起某种整合机制；再至吻腔动物门（Rhynchocoela）即钮形动物门，“神经系统通常是一个四叶的脑，连到成对的神经干，有时是背中干和腹中干。”脑中枢的雏形由以初现。而此时，作为陆生具颚类的昆虫纲生物，包括高度结构化了的膜翅目社会昆虫还根本没有产生出来呢。（内中引文出自《动物学大全》〔美〕老克利夫兰P．希克曼 等著 林秀瑛等译）】

随着神经系统的逐步发育，动物行为中的智性含量相应增多。所谓的“智性”，乃是指生物的感应代偿度发展到如此内外交困的程度：对内它必须能够输入各细胞、各组织、各器官乃至各系统由于细胞融合所丢失的信息量之和，而且还要加上机体结构化所新生的反馈信息增量；对外它必须能够输出自身生理需求的全部反应，而且还要反应得恰到好处；这种内外交感的总体信息处理过程就构成后衍动物的“心理”过程，亦即构成了“生物本能”和“知性逻辑”的生理基础。所谓“恰到好处”，不是说本能反应的精度与智能无异，而是说以本能处世的动物必有一个相对较宽的反应针对幅面，或曰“依存条件相对简明和可靠”；“生物智能”和“理性逻辑”是由于上述内外交困之局进一步加剧，外向依存条件更趋苛薄，亦即生物生存度愈益下跌的产物。总之，一切神经精神运动的动机无非是要达成与原始单细胞及其前体生物的“无能”被动状态同一的生存目的，可见“无能”比“本能”稳妥，“本能”比“智能”牢靠，但生物的系统演化却不能不朝着智质发育的方向迈进。【“趋性”尚不能算是最简单的动物信息处理行为，尽管它是神经质反应的最原始形态，因为早在单细胞原生动物阶段，一种叫做“动趋行为”（Kinesis）的定向运动方式即已先行存在，“例如，（放置）一个二氧化碳的气泡在水中，水中的草履虫在碰到它或游近它时便躲开，这些草履虫随机的游来游去，游近时就走开，最后都在远离气泡的周围。”这生动地表明，单细胞生物的细胞膜本身就在分子或亚分子水平上具备着某种感性效应，此乃后来的神经细胞能够从一般细胞特化而成的基础。

随后，在神经系统初期发育的低等后生动物中，趋性成为这些多细胞融合体的主要感应方式，蛾子趋光飞行；蜚蠊出明入暗；蚂蚁返巢行为的趋光性以与阳光形成一个角度进行，用镜子反光扰乱光源位置，它就会迷路而回不到巢里；在高等动物中，趋性仍然有所保留，如婴幼儿总是倾向于注视灯光等等。但较高等动物已产生了背离趋性的内能，即是说，原始生物的天赋趋性随着生命弱化程度的加深已不能满足匡扶生存的指导效用，“初生的小鼠，在眼睛还没有睁开以前，把它放在一块倾斜的板上，它就会成一个角度向上爬，这是对地心引力的负趋性。而倾斜的角度的大小还决定了它爬上去的路线离开垂直线的角度。但是当小鼠睁开眼睛能看见外界的东西时，这一简单的趋性行为就改变了，它可能不往上爬，反而往下爬到地面上。”反射和本能等属于较为复杂的生物感应禀赋，然而，有关的研究提示，“有许多所谓本能其中已经有一定的学习成分。有些本能是纯粹的本能，例如把碛鹏的小鸟放在大山雀的巢里饲育，碛鹏的小鸟的某些本能完全不改，如大山雀能用足握食物，而碛鹏不会这个行动，在大山雀巢里抚育长大的碛鹏还是不会用足握食物。但是，另一些行为可以因环境改变而改变，碛鹏的唱歌就是一个例子，小碛鹏在母鸟哺育下能唱复杂的曲调，假如隔离饲养，它只能唱简单的曲调，说明唱简单的曲调是本能，而唱复杂的曲调是已经经过了学习。”在较高等的动物行为中，经验性的学习作用越来越突出，这完全是一个渐进的自然过程，而决不是人类独有的潜能，“在软体动物中，蜗牛曾被证明也有走迷宫的能力，但是最显著的学习能力是在章鱼及乌贼中，这当然是与这类动物的脑与感觉器官特别发达有关。例如，章鱼能够很容易学会认识一个白色卡片的存在。让章鱼去捉一个螃蟹，每次放螃蟹时，假如同时放一张白色卡片，那就在章鱼出来捕食时，给一次电击。假如单放螃蟹，不放白色卡片，就不予电击。这样经过 12 次训练之后，章鱼就抑制了对白色卡片的接近，到了 24 次之后，只要有白色卡片放下，章鱼就躲在石缝里不出来，而不放白色卡片时，它就出来取食。更困难的问题，如辨别两个不同颜色、不同大小、不同形状的卡片，一个与



电击联系在一起，另一个在放下时不给予电击，章鱼也能很快地学会。但是……它对于绕道测验，却总是失败。它只会对着玻璃板乱碰乱撞，去捉那玻璃板后它能看见的螃蟹，而不会绕过玻璃板去取食。”这个测验已经涉及推理行为，某些鱼和鸟类必须经过“尝试与错误”的反复学习后才能成功；鼠、狗和浣熊可以经过较少的失败而学会，唯有猴子和黑猩猩第一次就会绕过玻璃，取得食物。（内中引文出自《普通生物学》第八讲 张宗炳撰述）】

如此大段落地援引生物神经组织及其智能进化的实例，乃是为了便于读者建立如下概念：**生物智质的系统发育过程自始至终都伴随着生物体质结构及其生存素质的弱化过程。也就是说，体质结构的分化程度越高，生物的求存和育后难度则越大，复杂的体质结构相应要求复杂的内向整合协调系统予以代偿，苛刻的生存境遇相应要求苛细的外向逻辑认知系统予以代偿，由此演成生物神经精神系统的双刃功效——是谓“智质代偿”。**【可见，智质属性本身直接就是一把可以对生物生存性进行双向检测的天然尺度，一般人只看到它那向上飞升的一面，殊不知高悬于该尺度最顶端的物种一定也是委身于该尺度最下端的衍存者。不过，宇宙物演至此达到了这样一个崭新的境界：仿佛某种“精神虚存”要一反常态地宰制一切“物质实存”了。】

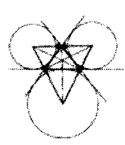
在既往的逻辑演绎中，智质属性的浮现总不免使物性的统一骤然折断。【这种情形不仅在哲学史上比比皆是（本书卷二中略有评点），它更是此前的一切社会学说无法逾越的鸿沟，所以，人文学者历来不假思索地认定，所谓“社会”无非是“人类社会”的简称；即便是自然学者，也由于对智质属性的发生原理茫然不解而终究无法在“动物种群”与“人类社会”之间拨云见日；诚然，公允地讲，社会生物学已经意识到二者之间可能具有某种联系，因而才以“生存机器”之比喻来统摄一切生物存在，所谓“生存机器”，是威尔逊等人赐予体质存在和体质性状的一个绰号，他们认为，无论多么复杂的肉体组织或生命形式都不过是 DNA 实现自身存在和繁衍

的运载体而已，此一视角不落俗套，堪可玩味，因为它几乎道破天机：生物存在无非是分子存在的代偿质态。但何以必须有此代偿？以及如何进行具体的体质代偿和智质代偿？却是秉承达尔文“进化论”理念的社会生物学所无法克服的障碍。】

解决这一问题的关键在于揭示智质代偿与体质存在的内在续贯结构。如前所述，智质性状的发生乃是由于单凭体质性状的器质性进化业已无力维系日益孱弱的失位性生命存在之产物，换言之，智质属性完全是处在代偿演运进程中的生物体质属性的自然延伸，因此，从一开始，智质代偿就必须紧紧围绕着体质载体的求存性规定来设立自身发展的质态架构，由此出发，我们不难推断，人类的智质属性及其性状表达一定蕴含着如下三项基本规定：

***A*. 它逐步置换 DNA 对本能行为的支配，必是由于它能够近似的发挥 DNA 维护和调动本体“生存机器”的编程规定；**

***B*. 它逐步超越体质性状的自身局限，必是由于它能够沿着自然结构的一贯演化方向进而突破体质性状的生理制约；**



***C*. 它逐步扬弃宇宙实存的硬化形态，必是由于它能够借助自然逻辑的代偿成果重塑自身生存或自然衍存的依存格局；**

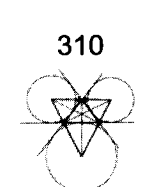
一言以蔽之，智质属性无论何等的虚渺浮华，它**必以某种根本性的自然衍存规定作为自身发生和发展的前提**，而且**必为那个本原性的存在前提施以相关的代偿效应**，否则它就断然不会有**自在的根据**和**自为的依托**。【当然，在生物系统中，智化生命已是新一层位的衍存形态，它所反映的前体规定，只能以某种特定的方式转化表达或变态重演。也正是由于这个缘故，从亿万年前的神经感应发生，到数千年来的智性文明升华，以“知而识之”为其标榜的智质存在迄今依然不知自身为何物，这种情形在哲学上就是絮叨不休但永远混沌的“自我意识”，到头来只不过“达到了‘理念是唯一全体’的认识”之恍惚意境（引自《小逻辑》〔德〕黑格尔著 贺麟译）；落实在日常状态中，还是中国魏晋时代的郭林宗评说黄宪邃远的心性时所用的

一段妙语最富韵味："汪汪如万顷之陂，澄之不清，扰之不浊，其器深广，难测量也。"（引自《世说新语》〔南朝宋〕刘义庆著）】

以下，就让我们来逐一考察或"澄清"有关智质代偿在上述三层规定中的各种表达范式。

第一百六十章

A. **智质属性的DNA余绪——**

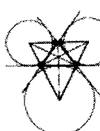


A－I. **操纵性：**人类的一切复杂行为均受智质要素——即逻辑思维和推理判断——的指导和操纵（脊椎动物和哺乳动物在某种程度上亦然），一如低等动物的本能行为均受DNA基因的指导和操纵一样，此乃人类之"主观性"或"人性"的位相性根源。即是说，这种"主观性"（或曰"自主特性"、"自为特性"均可）原是一切生物得以生存的自性根据，其区别仅仅在于衍存位相或代偿位相的不同。**因此，所谓"生存行为"就是生命的自为操作，这种主观性越来越强的操作由智质以"自我意识"或"灵魂牵动"的方式从DNA的编程性操纵中承接和放大，就造成了自然演化形态上的"生物过程"向"文化过程"的过渡和跃迁。**【正是由于对这种代偿进位关系缺乏理解，才使得发掘人性的"表型"——即人的社会性或反社会性的所有行为之总和——的本质内涵亦即文化内涵的一切企图，或者不得不从无根的智性与理性入手；或者反其道而行之，几乎否定了智质主观性的支配作用；从而形成既往哲学和社会学在两个极端上发生浅层迷失的渊薮。】

基于此，智质对载体行为的操纵范式决不能违背DNA"不朽"的求存原则，舍此无他。【社会生物学认为，"不朽的基因"之所以"不朽"，就在于它们是"只为求得自身存在"的"自私的基因"，其实，人类的活动方式无论何等复杂纷乱，总不会超越"趋利避害"这种低下动机的支配。这使我们每一个人常常不免要对自己同胞的智慧和情操感到气馁，你会惊讶，原本那样通达儒雅的伙伴，何以一旦陷入利害之争就无可理喻？反过来，

你的朋友一定会有同样的感觉，认定你的“说理”怎样看去都像是攫取利益的尖牙利爪。故此，“要想说服人家，应晓之以利，而非以理”（本杰明·富兰克林语），就成为一切高明的政治家、外交家和富有社会经验的人所尊奉的“至理”名言——是为“理性”存在的“无理”法则。如果有一天，你突然发现人类一个个都“厚道”起来，居然一反DNA的“自私”本性，使“他人便是地狱”（让－保尔·萨特语）的社会情景消失在无私无我的利他结构之中，则届时你倒很难觉悟，那是由于我们每一个人都已残化到无可自存的程度，因而不得不以他人的生存作为自身生存的前提和条件的缘故——是为“虚体智质”分化的“实体构合”倾向。】

A－Ⅱ. **遗传性**：智质秉承DNA的遗传宿性，不仅表达在脑脊组织的先天性体质生理上，而且表达在观念结构的后天性意识形态上，这种以后天传续的附加过程弥补和扩大先天体能之不足的现象，正是智质属性用以代偿体质衍存趋于弱化的基本方式。**因此，智质承传与体质遗传之间具有颇为相似的一贯性特征。**【意识形态的定格或僵化是人类生存和社会稳定的必要基础，因此，即使智性的认知成果逐代积累，在相当一个演进阶段，一般也不突破社会既成意识形态的基本格局。从古代希腊－罗马文明延续至今的西方文明之所以被几乎所有史学家视为社会文明体制的一个系谱，乃是由于它着实是一脉精神结构和社会结构迄未遭到彻底倾覆的一体框架；再看东亚社会，即便其超稳定的传统社会结构和意识结构在近代以来已被西方文明冲击得落花流水，但它所接受的西方社会理念和社会制度——无论是自由主义的抑或是社会主义的——总不免发生变质变味，反倒是东方固有的“老底子”时常显露峥嵘。此外，汤因比所谓的“退隐者变容”和“复出者革新”的历史现象（参见《历史研究》上册第274—303页 曹未风等译），仍是从另一个侧面表达着智质遗传的自然桎梏，即只有通过某种形式的“出离”才能在一定程度上摆脱现存社会意识形态的制约，从而达成对智性定格的一次微弱蜕变或“破格”。此种稳构化的智质性态就像一部电脑被编定了程序，它虽然可以对不同的输入给以不同的输出，但终究是同

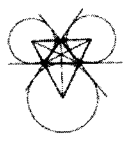


一套编程的定式反应。不言而喻，智质宿性的承传稳态正是对智质生命的一种保护机制，尽管当代的人类几乎不约而同地拼命想要砸碎这个“局限”也罢,此等过激倾向将给人类的长远生存带来怎样的恶果，只有由后人予以评说了，不过，就是这种强烈的“求变”心态，其实也早已是近代数百年来代代相传的思维定式了。】

把上述扩展开来的人类行为还原到最基本的智性活动定律上予以考量，我们会发现所谓“学习”或“经验”本质上直接就表达着生物本能的原始质素，即是说，“学而习之”不仅是生命体质借助于“遗而传之”保持其存在态势的智质转化形态，而且，后天学习与先天本能之间同样具有颇为相似的一贯性特征。【一切学习过程总是表现为使智性创造活动遭到屏蔽的效果，即无论学习的内容正确与否，任何人都很难无条件地改变对它的确认和固执，这种情形正是动物从本能过渡到学习的最基本的形式，叫作“印随”或“仿随学习”：“刚孵化出来的小鸟，跟着它的母亲学习，实际上也可以跟着它所看到的和听到的第一个行动中的东西学习。例如，假如一只小鸭在一个绿色的盒子旁边孵化出来，而绿色盒子走动，小鸭就会跟着它走。假如它在盒子旁边呆过一个时期，它甚至会永远跟盒子，而不跟它的母亲或同伴一同行走。这个行为对于以后的行为也有影响，例如它长大了在求偶时会追求像早期引随时那样的对象。”（引自《普通生物学》 张宗炳撰章）此项智性学习活动几与本能反射活动无大区别，其原始样态后来在人类的总体社群生存中被如此顽强地传留下来，以至于人类的文化演进始终处在个别“英雄”或“高智”人物的冲动性创造与芸芸“平庸”大众的沉稳性摹仿这一固定模式中运行，致使“精英”和“民众”究竟何者创造了历史成为一个争论不休的永恒话题。另一种原始的生物智性经验状态叫作“惯化反应”，亦属于学习行为中不可摆脱的基本定式：“这就是在用一个刺激重复处理时，动物的自然反应逐渐减弱，最后可能完全消失。例如，动物对于一个不很强的声音会转过头来对着声音，但是它在多次听到这声音后，它的转向声音的反应就越来越少，最后就完全不转向声音了。

蜘蛛对于音叉振动的强声有逃避行为，但多次处理后，反应逐渐减弱，最后完全不躲避。……小鸭对于鹰的模型的逃避行为也是如此，但是对于鹰的侵袭，因为各次的刺激有所不同，就没有习惯化……。习惯化不是由于疲劳，也不是感觉适应，因为反应随着刺激处理的天数增加而减少，并且在刺激停止以后一段时间内，它还保持习惯化。”（引文出处同前）这种学习行为模式导致学习的“失学”状态，即我们对司空见惯的事物反而自动处于熟视无睹的“失察”情境之中，一旦有人指出它最表浅的某个属性，常令众人讶异其简明中的深奥。再之，人类群化生存的历史一直是一部“死者捉住活者”的历史，即传统的作用不仅不易改变，尤其不易觉察，这种惯化反应保持了人类总体生存的稳定态势，尽管它也令本性浮躁的人类偶然感到憋闷得难受。】

总之，智质运动的整个经历无疑是一个把后天经验代代传递的循序进程，一如生物的生理性状代代沿袭一样，一切体质的或智质的“变异”都只能在这个连环上发生，绝难出现凭空而来的创新。所谓自然存在的统一规定，其“统一性”就体现在这类不同形式的“遗传”夙性之中。



A—Ⅲ. **变异性**：不过，相对于DNA而言，智质代偿毕竟是一个更其失稳的弱化衍存层面，**因此，它的“逻辑变构频度”自然不免要比DNA的“基因变异频率”为高。**【有人曾经借用精神分析的方法作过一项统计，发现自古以来最著名的“历史创造者”大多都是些精神病患者，且不论这种说法是否成立，有一点却是可以肯定的，即智质的变构过程完全与DNA的变异过程一样，都不过是“稳定基层”常态生存的偶发现象。从表面上看，智质的创新活动似乎是一组难度较大的行为，然而深究一步的话，情况可能恰好相反：凡创新行为断不是格外劳苦的挣扎，凡劳苦的行为多不会产出自然而独到的“新果”。曹雪芹的“辛酸”并不与他创作《红楼梦》有关，他即使笔墨不染，生存的境况照样难熬；下层社会的劳苦大众着实“劳苦”，智性文化的主要成果却大多出自贵族阶层的“闲逸”生活之中；其实，这“劳苦”和“闲逸”是同质的“生存烦恼”，一如生物的遗传和变异是同质

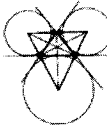
的生存体现一样。人们看到创新者“含辛茹苦”，乃是对他自我放逐的精神境遇缺乏体验，“放逐者”其实乐不可支也说不定，倘若他大叫其“苦”，真则早已摆脱苦境而无以创新，假则无非是趁机作戏以哗众取宠。马克•吐温曾在某小说中对“玩乐”和“劳作”给以这样的界定：凡想做就做，不想做即可以率然罢手者，必属“玩耍”一族；反之，不想干也得干下去者，才实属“劳苦”；依此类推，则创造性活动自应算作“伟大的玩乐”，因为，举凡创造性的作业必是一种压抑不住的自发性冲动，这与生物的变异如出一辙，须知变异的过程同样完全是一个“自发的过程”。】

生物学之所以将这种“自发的过程”称为“突变”，乃由于它是发生在DNA分子水平上的变构，其“突”字所表达的是人类对分子临变过程的无知。其实这“突变”原本并不突兀，它不过是宇宙过程的故戏重演而已。【演至智质动进阶段，少数人“唐突”一“玩”，多数人却随之“遭殃”，这是因为任何创新或多或少都是一次对原有生存状态的“变位”，俗称“变革”，这变革立刻通过学习或摹仿在人群中扩散开来，凡拒不追随者即成了淘汰的对象，有如基因分子的某一突变不免通过性增殖的方式在种群内广播，凡未受此“病变基因”的感染者反倒可能从此沦为下位族类而落伍。殊不知这一“应变”总使应变者更趋脆弱，若非“极限之变”——即不变不足以续存，则此异变之举徒令整个族群跃迁到益发失稳的层级。然而变异者定是由于自身不足或“失圆满”而变，这一变对它来说是一个必然，变化的结局如果不使变者灭亡，则其本身常常就同时创造了一个不变不行的“极限”，因为变通者必以未变者作为自身依存的切近条件，未变者的处境随之危化。“突变者”于是反过来对“应变者”说：非我之变，你等皆亡。应变者四顾茫然，别无选择，只好颔首称是，皆大欢喜，这就是“变异”或“创新”广受捧场的“功业”所在。如果细加检讨的话，原始突变所面临的“生存极限”可能根本就不存在，否则单细胞生物何以至今长存不衰？仅在变异者必变这一自然规定的意义上，以及变异者竟被存在认可这一“有功代偿”的效益上，变异或创新才属于“积极的事件”。可见，所谓“不变通则

不足以求存”的“极限”其实正是变通的产物而已。放眼寰宇，无机物界相对稳定而长存，其中变得最快的一脉就演成动荡不宁的生物世界，生物界变之过剧，遂形成种间或种内的“竞争”亦即“竞存”格局，以及物种或亚种的“生存极限”。在这里，我们可以再一次窥见“自然选择”的作用原理，即在宇宙演化的总体衍存区间内，加速度式的内溃性嬗变和繁复性依存是“物竞天择”的基本动因。待到这一进程步入智化生物的临产和降生阶段之际，变异的加速度业已抵达物质实存无可追随也无可耐受的极致，虚存形态的智质随之派生，作为生命系统的代偿性产物，智质运动自然继承了实存领域的递变法则，且只能一脉相传地将这种递变衍存之物性发扬光大，是为智质创新活动之渊源。】

智质的创新性变异活动于是成为自身弱化发展的远因和社会代偿失稳的近由。说它是“远因”，乃由于每一次成功的创新在当时看来都像是某种自强之举，或曰“实现在存在阈上的生存达标措施”；说它是“近由”，乃因为每一次智性的变构于随后不久都会引发一系列社会动荡，或曰“体现着上位无效代偿的弱化建构趋势”。【只看新近几百年来，无论是不列颠岛国的光荣改制抑或是法兰西帝国的暴烈革命，包括远东社会的一切苦难、屈辱及应变图强，都是智质创新运动所造就的生存态势使然。说起来没有任何一个文明结构可以幸免这种磨砺，非但如此，递弱演进的自然规定必使变异代偿的周期日益缩短，“求变”本身似乎成了不变的通例，社会运动的“浪潮”层层紧逼，令人目眩。你不能说这其中只有痛苦，因为激荡本身就是活力和兴奋的体现，站在变异者的立场上，变异者反而会为未变者叹惜，并且深深地自觉到变通的荣光，其实这是由于他已脱离了那个曾经使他照常生存的层面的缘故，倘若当年自足如故，求变无由，今天的变通者未必不是扼杀一切变革举措最积极的一员，因为追求稳定同样是他们的需要，而且可能是更与存亡攸关的大事。是故，一切革命者终于都要以同样激烈的方式保守起来，这真是一件令人汗颜而又无可奈何的事情。】

智质的变构导致智质性状分化，一如 DNA 的突变导致体质性状分化一



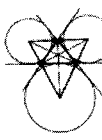
样。如前所述，体质性状的分化态叫作“体能”，然则智质性状的分化态就是我们通常所谓的“智能”。**智质的变构及其性状分化由此取代了基因突变和体质分化对生物行为的主导作用，成为生物社会继续演进的现实策动源。**这一进程同时使智质性状日趋细化和狭隘，作为智质载体的人类个员相应残化，独存能力倾向丧失，社会结构随之代偿性繁华。于是，整个生物晚级社会就以智性行为的所谓“文明化”形态绽放开来，即是说，社会将逐渐成为总体智质性状完整而真实的高位载体，个人却不免相应地蜕变为嵌入社会整体结构的某一具体部位的附属配件。

***A—Ⅳ.* 重组性**：有人曾经提出，原始生物系统的基因突变过程不能排除病毒 DNA 侵入宿主细胞的融合及参与，甚至人类机体低分化的癌变细胞可能亦是某些病毒感染的后果；且不管用这个理论部分地解释变异现象是否真确，至少在古生代之初，异性的分化导致相当于大比例中性突变的基因重组迅猛发展，才造成生物史上规模化物种繁生的“显生时代”来临，却是可以确定的因素之一。所谓“基因重组”，浅显地讲，就像雌雄亲本各将自身基因的一半贡献出来，以受精卵的形式使之重新组合那样，即便在一个较小的种群内，如此代代重组的基因型也可以是一个天文数字的排列组合，这样就使任何一种生物群体的基因库均呈现出极为富厚的多向应变潜力。**人类的智质发育几乎完全是这一过程的变态重演，即智能的提高必以知识的交流为促进条件。**【数十万年前的原始“智人”与现代人在体质性状和脑容量方面相差无几，却一直混迹于动物境界之中而毫不见长，这当然不是由于他们的智力潜能本身比现代人低下千万倍，而实在是由于缺乏类似于基因重组的智能积累和交流的缘故。文明史以来，凡属封闭形态的人类社群，无一例外地都处于相对滞缓的自我积变型慢节奏历史动态之中；再看西方文明的长足发展，无论在古希腊开化之前或者直到文艺复兴之后，始终得益于地中海近距离航行以及周边民族易于交往的地理优势，其文明之不衰早已不是因为自家的“内秀”，而实在应该归功于得天独厚之赐。】

由此可见，历来为人称道的“文化交流”，小至私人的交际和语言的产

生，大至民族之间的沟通和文明类型的融合，其源于“交流”的优势所在实际上类同于“杂交优势”的生物学现象，也就是说，智质运动体现和继承着DNA结构重组的自然定律，尽管把智性的呼应贬低到如此斯文扫地的程度的确有些令人不快也罢。

A—V. 适应性：智质活动的适应性，表现为它对模拟生存性状和指导生存行为的实用效果，是为文化的“价值”或“意义”所在；宛若DNA的基因型必须表达为适于生存的体质性状和生理机能一样，是为“适者生存”的“存在阈规定”。不具有当时适应效果的基因型或遭淘汰，或只能以隐性形式潜在；不具有当时适应意义的文化成就或被佚失，或勉强以湮没状态苟存。【是故，被后人奉为“大成至圣先师”的孔夫子，在世时俨然是一条丧家之犬；而威风八面的六国宰相苏秦曾经致学于“悬梁刺股”之艰，其治国理论的真伪标准却首先取决于君王听了是否不至于瞌睡丢盹。时至今日，三明治的制作研究有博士学位可取，座椅靠背的曲线设计有注册专利可得，唯独基础学科的专家学者照例只能钻在象牙塔里称孤道寡。这种情形一定深受DNA的赏识，假如智质的劳思都奔向一味求“真”的险途，岂不让DNA大感时局艰危。为了生命能够长存，应用性智巧有必要永远比精深博大的学问广受青睐，万一某项堂奥之学竟成时髦，你切不可以为那是“真理”所向披靡，究察之下，你会发现它之所以突然间变得“放之四海而皆准”，要么是由于它被降格曲解以适应众生的临时忧患，要么是由于人类的生存方式已经跃上了一个欲求膨胀的新台阶。总而言之，一切“真理”能够被生命予以确认的“真”度，必定等同于智性生物的生存适应度，亦即等同于“生存阈所限定的代偿度”，这才是唯一确实而可靠的智质定位和理性效应。】



第一百六十一章

B. **智质性状的类体质特征——**

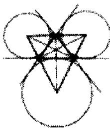
B－Ⅵ. **工具的位相：**智质作为“精神本体”之存在，只是一种后衍性自然感应属性（或曰“自在性生物逻辑潜能”）的超验观审或自我体验；智质作为“生存性状”之延伸，才是一种代偿性自然衍存质态（或曰“自为性生物依存机能”）的经验重塑或自我现身。**也就是说，智质存在从生物自演属性转化为超体质的生物生存性状，它必须也必然是体质性生存性状（简称“体质性状”）的变态模拟和代偿跃迁，是谓“智质性状”。**【不言而喻，智质一旦从属性潜能物化或显化为生存性状，这“性状存在”就立刻转化成智质的载体，一如原先的“体质存在”是智质的载体一样，于是，当我们此后再说“智质载体”时，它必定是指“体质性状”和“超体质性状”之总和。在此，有必要重申，所谓生物的“性状”或“生存性状”，原本乃是自然物的“质态”或“衍存质态”之同义延伸词。】

由此方可解决所谓“工具”以及所有“人造物”（统合为“广义的工具”）在自然物演序列上的存在位置问题，即**一切生物缔造的东西已不是单纯理化意义上的物质，而是生物衍存位格上的“类体质代偿相”或“类体质附属物”，换言之，它是在自然演化的动态区间内作为自然物，而不是在人为观照的静态意念中作为自然物。**【一切工具都是体质性状的代偿性延展。车马是足力的补充；刀枪是爪牙的进化；望远镜和显微镜是目力的扩张；计算机则是脑功能的赓续；如此而已。此言虽属平常之论，却从中引出了许多谬误，有人由以认为人已被自己制造的工具所扭曲——或近代人性已为资本主义生产体系所异化——殊不知工具正是被人性同化了的物性；有人反过来说，人已不是生物，而是别具一格的肉－机联构体，结果令人与自己的产物都化为无根的神明或可怖的怪物；更有人借此证明，实践导出了“真知”，却不见三岁的小儿也能用泥捏娃娃，至于土与水的混合何以就产生了泥的塑性，泥娃娃断不会诉说于真娃娃，且真娃娃也无须去透彻泥娃娃的“真性”。人利用物的片面的可感知属性原属智质的自然规定，其实一切衍存物无不以自身特定的感应形式利用着作为本体依存条件的他物，即便是先把他物预备为可进一步套取直接依存物的“工具”，在生物史上也照例经

过了一个自然而然的代偿演进过程："某些动物也会使用天然的木棒和石块。例如猴子有时能用石块去敲碎食物；海獭会利用石块去击破蚌壳或海胆壳；一种雀类莺能嘴衔仙人掌的刺，从树皮裂隙中掏出昆虫来；甚至某些昆虫，例如蚁狮，能用头推下沙土来捕捉食物。近年来有人在东非对野生的黑猩猩作了长期的观察，看到它们能小心谨慎地选择树枝，用来插入白蚁山，获取白蚁为食。如果树枝太长，它们会把它折断成合适的长度，如果有枝杈妨碍其插入蚁穴，它们就会把枝杈去掉，因而黑猩猩不仅能使用天然工具，而且具有一定的改变工具的能力。"（引自《普通生物学》吴汝康撰章）实际上，人类所夸耀的创造性"工具"不过是自身生存度式微而不得不有所凭借的依赖性支撑，俨如站立不稳的老者不得不削木为杖。假设人之坚实一若磐岩，何需他物予以扶助？】

除了上述的代偿机理之外，广义的工具与语言一样， 还表达着智质虚存的现象形态。质言之，"虚存"（即不同结构物所必具的不同"依存属性"）与"实存"（即借助于自身之"属性"以实现依存的"结构载体"）共同达成任一"存在者"之存在态势或存在质态，"虚存"要么不显现自身——或恰恰是在自身的可感对象中借以显现自身的要素、以及使自身的感应对象在自身中得以显现的要素（参阅卷二）——要么则以某种依存结构的物化方式（即"实存"方式）实现其衍存。**智质作为生命的机能性虚存——也是自然属性系列的最高代偿形式——或者以沉思、幻想、梦境和意识流的形式潜在，或者以意志化的言行和物化的工具来表达生物体质的生存规定。**【是故，智质一旦带动体质活动，必然呈现为生物的性状或生物的类性状延续，而一切生物性状皆围绕生存的轴心运转，正如一切无机物的理化质态皆围绕求存的轴心运转一样，智质的存在根据因此只能是对体质性状的拓展，工具的体能延伸性质由此被牢牢地确定下来；而工具之运用一如动物体能之运用，除非是为了寻求自身的生存条件或曰"达成自然总体存在的失位对接"而外，别无任何其他的解释可言。】

这样一来，人类社会存续的根据像退潮的暗礁裸裎而出。我们在前述



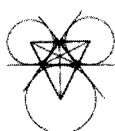
各章中说过，社会的结构化发展盖源于生命个员体质性状的异质残化对生机整合的自然要求。在膜翅目社会昆虫之后，生物演进史上似乎呈现出体质性状相对同质化的回潮，整个动物群态因此展现为聚散逍遥的松弛格局。然而那不过是社会幼虫的成蛹过渡，蛹裂之时，沉滞的生物社会顷刻间腾空飞扬，简直让你不敢相认，但切莫眼花，须知这飞舞的变态之躯正是原先那蠕蠕不得前行的同一条爬虫，它飞得再高也不能改变自己的本性，只不过显露了自身宿命中更为轻佻和迷离的前程。它原先附在地上，尚无惧狂飙的摧折，而如今轻风的拂煦即足令其难以自持；它虽然舞姿优雅，却仍在为采食觅偶奔忙；你为它的赏心悦目而诗性勃发，仅仅表明你全然没有站在它的立场上或暂时忘情于诗外的求生处境，对它而言，固有的素质依旧支配着它，所不同的，大概只是把爬虫的苦恼转换成了更为不堪的飞蛾的酸楚而已。

智质造化的工具就此大大扩充了人类的体质性状，这种后天创制的**工具型类体质性状**自然具有**瞬息发育**和**易于变体**的特质；而且，对于每一位作为此类**工具性状之承担者**的个人来说，他的生物性体智潜力只允许他有限地运用诸多工具之一种或几种。**随着智质运动的继承发展和工具种类的无限分化，借助工具表达体能和智能的人类分子急遽地趋向于个性残化**，也就是说，这个**生存性状**的**变态发育进程**，既把人类**大致均一的智质**展开为一系列“**分科**”的**异质形态**，又把人类**几近同质的体质**畸变为一系列“分工”的**残缺形态**。**相应地，生命个体的自然生存度随之迅速地趋向于弱化甚至消失，人类社会的整合结构因此得以突飞猛进地发展起来。**

***B*—*Ⅶ*. 语言的位格**：如果没有语言，智质就只是一个沉闷空洞的潜质，犹如没有四至五种碱基发生具体组合的话，DNA 的编码就只是一个潜在的可能一样。**因此，语言和工具颇有类同之处，即一方面，它们都是生物体智属性的代偿延伸，另一方面，它们都体现着智质虚存的实体表达和性状再造倾向**。其区别仅仅在于，语言只能限定性地处在**未展开的纯智质虚存属性**和**实现了的类体质物化性状**之间的**衔接性位置**上。【换言之，语言及其

符号系统，是不可塑的“感官图式表象”向可塑的“理性模型表象”渐次过渡的虚拟代偿产物，即当动物式的“感官图式表象”业已固化，而人的生存度仍然不可遏止地继续衰变之时，感应属性及其感知逻辑不得不为自身的分化代偿铺垫出来的前衍路径或虚载台阶。所以，人类的求知行为越来越依赖于符号系统是一个无可奈何的自然规定，即便今天的电脑虚拟图像日益丰富也丝毫无助于打断这个天演进程。故，所谓“语言的位格”呈双关涵义：从代偿展拓的角度看，它的“位格”表征着“载体衍存在自然存在流程中的位相规定”；从感应方式的角度看，它的“位格”又表达着“智质本体在语法逻辑结构中的分化组态”；不言而喻，它的“结构分化组态”完全受制于它的“衍存位相规定”，或者说，“语法的逻辑位格化”乃是“生物的智质化位格”的产物。这一点，如果就“人类语言符号系统的演化形态”和“人类在自然社会系统中的进化存状”予以参照研究，即可一目了然：从古猿及猿人的体姿传意和单声（吼声）语势；到真人及智人的音节分化和结绳记事；再到原始文明人的占卜巫符和甲骨刻文；乃至信史时代以来用于日常表意的语言符号系统、用于数理探讨的公式符号系统、以及今天用于人机对话的电脑编程系统等等；可以预见，人类未来的逻辑结构和语言系统还会随着人类的社会生存境遇（亦即人类的自然存在性）的变迁而变迁。】

语言作为思想的要素，起着砖瓦对于楼房的作用，砖瓦与楼房的关系决定着对砖瓦形质的要求。换言之，思想物化为工具犹如设计外化为楼宇，语言外化为音节与符号，全然是思想工程或逻辑系统发生结构分化的产物，那么，对语言形质的要求又是什么呢？二十世纪初，天才的索绪尔发现，语言仍是一个空洞，因为语言无非是一套“符号系统”，其中任一词语或概念都只在某种语法逻辑的结构中才有意义，譬如在同一发音之下可能有若干表意完全不同的语词，放在语句中所指明确，单独说出则不知所云。可见，“语言是由相互依赖的诸要素组成的系统，其中每一要素的价值完全是由于另外要素的同时存在而获致的。”（《普通语言学教程》〔瑞士〕费迪

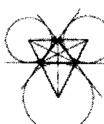


南・德・索绪尔著　转引自《结构主义和符号学》〔英〕特伦斯・霍克斯著瞿铁鹏译 刘峰校）符号学和结构主义由此诞生。它提示，语词的空虚化与语词的多变格性及其大容量性相关，正如逻辑的虚存态与逻辑的高度变塑性相关一样。然而，没有实存内涵的结构如何可能成立？【从索绪尔的语言符号学研究到列维一斯特劳斯的结构人类学探讨，其实一切“抽象结构”或“结构抽象”都存在这个问题：原子结构中的质子、中子和电子；分子结构中的原子或离子；细胞结构中的分子和高分子集团；生命有机体中的细胞、组织以及器官系统；乃至社会结构中的个体、阶级与基层社团；倘若以时空和广延均告阙如的前宇宙情境作为所有这些“结构”的参照背景，则世界的存在俨然就是无质量、无维度的结构的存在。不过，这样的“结构”纯属缺乏渊源纵深感或缺乏动态衍存内涵的“结构平面描摹图”，是乃“结构主义”的根本弊端。】

在这里，我无需重复论证世界是不是按照语法逻辑的结构状态组成的，因为这个问题在本书卷二的研讨中业已阐明。如果仅从结构主义的视角来看，我们借助语言所能表述的世界一定只是我们自己的“逻辑语言世界”，甚至语言所示的世界本身同样只是一个结构系统也未尝不可，“如果不考虑词的周围环境，我们甚至没法确定表示‘太阳’的这个词的价值”，可是，为什么讲“坐在太阳里”是不恰当的呢？（引文出处同前）道理只有一条：我们的逻辑结构和语言结构必须是一个**以自身的衍存位格与结构化自然存在取得衔接**的特定代偿感应结构，且仅限于如此。外物是摆定了的格局，不容思辨去任意重塑或使之变格，然而在这（相对而言）一成不变的物质世界上，似乎没有给思想者留出固定的存在位置，思想者只有不停地搅动这个世界，才能为自己创造出旋动混浊的共存余地，语言和以语言作载体的智化逻辑为之应运而生。**于是，语法上的位格立刻成了某种衍存位格的“定位指示器”：语句的主格旨在锁定衍存者的依存条件，并以其繁杂情状标示着主体依存条件的递增量度；语句的谓格旨在确定衍存者的当下意向，并以其游移频率标示着主客依存关系的失稳状态；语句的宾格旨在给定依**

存条件的具体内容，并以其感知深度标示着代偿依存结构的依赖程度。总之，一切语句、语词或命题的逻辑变格，归根结底都是智性生物多向依存的失位性规定和失位性表现。进一步讲，指谓对象的名词其实是物的可感表象，它使沉重的外物内化为没有分量的存在；表达意志的动词其实是主体的响应，它使僵硬的外物为失位的生命“挪”出位置——或者毫无幽默地讲，它使失位的生命在僵硬的外物中自己为自己“理”出位置。【当思想者说：“太阳落到了山的背后”时，太阳的实际位置并不与这句话中的指谓相关，但思想者必在山的前面（或相对于太阳的另外一侧）却是一个明确的定位。这个定位实在是性命攸关的要务，譬如，只有确认“鸟从天上降到了地上”，原始人众才能投石击杀而食之，这句话的意义仅在于人们与其食物的相对关系，至于下沉到何处为“地”，高出地多少算“天”，以及“鸟”或“birds”这个发音和符号何以就不能是另外一种发音或另外一种符号，甚至“鸟”究竟是一种什么东西，都是毫无意义的追问。你今天要追问它，是因为你已无鸟可食，你所面临的处境使你不弄清禽类的生性乃至语言的深意就难以生存；你当时若多事去思索，鸟决不会等着你而不飞离，“思”若使“思者”失食，“思”还有何“可思”？某一个人尚可为“思”而殉道，整个人种断不值得冒此风险。因此，语言符号必然暗含两项武断：即语言在表意或概念上的武断；以及语言被他人或众人承认和接受上的武断；然而正是这两项武断共同协作，却为智质生物完成了一项最要紧的使命：求存。】

逻辑和语言的空洞由此都变得充实，就像饿瘪的胃囊塞满了食物。逻辑因语言而得见形质，语言因思者而获致落实；**思者之所以要创制使思者之间发生交往的语言，乃是由于每一位思者都已残化，他们必须相互组合或配合，其中任一个体才感到自身得以完整；语言就在这样紧迫的焦虑之下问世。**它的运用使残者互合，然互合之一瞬反见得暌隔的深沉；分化离散既是一种现实，残弱补合又是一个必然；**残之愈深，离之愈散；离之愈散，合之愈迫；语言就在如此一种进程的催逼下日益复杂。**



可见，语言的发生是生命弱化和残化的产物，语言的细化是残弱者愈益残弱的代偿，亦即语言及其符号是智质属性分化的显性支持形态，因此它与广义工具的本质一样，只能作为**生存性状的延伸或生存性状的预延伸**而存在。【新生引导故旧，工具宰制精灵，从表面上看，异化的变体历来都在扮演弑父者的角色。当代哲学的“语言论转向”，与古典哲学的“认识论转向”颇有异曲同工之妙，对语言的关注正在淹没对逻辑的关注，一如既往对逻辑的关注曾经淹没了对本体的关注那样。雅克·德里达（Jacques Derrida）的“语言之外再无其他”与贝克莱的“感知之外别无所存”何其相似乃尔！从“本体论”（追究物质与本原），到“认识论”（追究精神与感知），再到“语言论”（追究言辞与文本），乍一看，哲学研究似乎越来越精致了，然而，作为哲学载体的人却与缔造了人的自然本体渐行渐远了。这是一个背弃根本的动势，宛如繁茂的枝叶终于遮蔽了树木的主干，或如奔腾的江河无从回望寂寞的源头，风摆杨柳，水激雾障，无根而至飘荡，离散以至轻浮，处处都表达着宇宙物演的失存趋势和人类智化的失位倾向。在这里，我无意否认起始于弗雷格的“语言论转向”的学术意义，也许它正好表征着人工智能以及后科学虚拟时代的即将来临，就像“认识论转向”曾经传达了工业革命以及科学逻辑时代的先声一样。但我偏偏像一个落伍的跛脚汉，执意要为此类活泼的先行者加以灰色的旁注：**语言**引领着**思想**，深入**物质**的墓穴！】

第一百六十二章

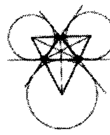
***C*. 智质虚存的超自然质态——**

***C*—Ⅶ. 超广延性**：宇宙之无限与否，思想无从考据，但思想足以追索到有限之外，去问那“限”者何以为限。不待说，宇宙大爆炸的有限论数学模型无论怎样玄远，毕竟同样是一组姑妄武断下来的逻辑代偿和符号空流，它无非是把抽象宇宙的一部分圈定为具象宇宙，或者终将另造一组符

号去把这一部分之外或之前的宇宙重新命名而已。“思”的神驰竟如此之遥，并不是思所独具的属性，思的虚存禀赋来自于自然，一如思者的实体衍生导源于自然一样，思所具有的一切属性均是自然存在的前定属性，智质的虚存形态及其属性规定正是自然的实存转化及其本原表达。所以，思只要证明了自身之所有，亦就同时证明了身外之所存，尽管二者之间的关系是某种特定的感应规定，也无碍于二者各自分执的“真”与“实”的同一。“真”之为真不在于虚实两方的任一端点，而在于彼此媒合之一瞬，这一瞬之所失正是这一瞬之所得，得失之间体现着“真实”。 就自然实存的一端而言，这触发之一瞬全然“失真”，就智质虚存的一端而言，这感应之一瞬只为“求实”，这一从“真”到“实”的转化过程本身就是“真实”，于此而外，复有何哉？

智质追求“思的真实”，乃是智质得以发扬之根据。因为生命如果不与自然对接，生命及其智质则一概无由产生。**这种对接的需要随着生命渐趋弱化失存的过程而发迹，是为智质对生物失位的代偿，可见智质之倾向于空阔，乃是由于生命倾向于飘渺的缘故。生命在益发摇荡的运动中寻找自然，智质就在益发扩散的照应中定位自身，智质的无限张扬因此呈现为体质的相对衰微，亦即智质虚存的发展反比于体质实存的蜕化，二者的互补关系构成了生物衍存的实现，二者的相互关怀构成了自然存续的现实。生命由此达成超自然的对接，自然也由此达成超时空的舒展。**这就是亚里士多德的自然广延性与黑格尔的理念广延性得以统一的根据。【换成本书卷一与卷二的表述方式，则智质的所谓“超广延性”和下文拟谈的“超表观性”，无非就是“自然弱演的物类分化量”与“智质载体的依存条件量”之间预定和谐的对应性产物。（请读者回顾卷一第五十章与第五十一章、卷二第八十六章与第一百零二章等有关章节）】

C—IX. **超表观性**：生物的弱化演进，使得确确实实的感官所及显得表浅，以至于渐令后衍性生物无法据之作出相宜的行为反应，亦即所“应”已与所“感”脱失，知性内涵的深化运行方才随之启动。然而，人类穿透



自身动物性感觉所欲追寻的，不过是智质所及的另一层“感觉”，我们把这一层感性称为“知性”乃至“理性”，自以为达到了存在的内核。可是，第一层直感尚且不足为凭，何以多了几层迷障反而抵达“牢靠”？还有一问更让人茫然：智性所深入的究竟是外物之内层抑或是自身之内层？若是外物之内层，你缘何不相信第一层感觉？若是自身之内层，又为何非要依据于外感不可？而且“外物的深层”与“智质的深层”断然不能脱节，否则生命与自然的存续关系岂非化为乌有。**显然，唯一的出路只有一条，那就是从“生物的知性”立场移驻到“知性的生物”立场上来，亦即从“单方主动的感知”立场移驻到“彼此属性的耦合”立场上来，换句话说，智质深处的“逻辑”与“理念”和自然深处的“动势”与“本原”，在宇宙衍存和生物进化的过程中早已达成了这样的规定或“预定”：智质深处的认同与自然深处的本真必以存在与生存相统一的原则构合或“和谐”。**但须留意，切不可将“存在与生存的统一构合”误解为“主体与客体的认知同一”，而应理解为“代偿感应的依存衔接”才对。（请回忆卷二的中心思想）

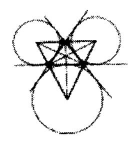
这种趋求深化的智质运动直接提示，此刻的生命不仅特别容易迷失于自然，而且特别容易迷失于自身。迷失则威胁着生存，愈迷失愈须探询，探询则倾向于主动，愈主动愈会迷失；这就好比用一个静点去测量一个动点已属不易，倘若作为测量一方的静点也不由得自动起来，或者更确切地说，那个作为测量方的所谓“静点”本身就是所要测量的诸动点中尤为活跃的一部分，则如此两点之间何以为测？【这种情形与现代物理学对量子运动的测定略为相似：“指明测量的内容需要具体陈述仪器的类型和定位。这意味着我们大家可以就附属于诸如‘一个盖革计数器放置在离源 2 米的地方’之类的短语的意义取得一致的看法。（但）当我们问道量子系统和宏观仪器之间的分界线划在何处时，麻烦就出现了。归根结蒂，盖革计数器本身是由原子构成的，并受量子行为支配。”（引自《原子中的幽灵》〔英〕戴维斯　布朗 合编　易心洁 译 洪定国 校）即是说，海森伯在量子物理学上提出的所谓“不确定性原理”或曰“测不准原理”——舍去其“确定位

置的准确度和确定动量的准确度成反比”中的“位置”与“动量”等物理参数，而改为“位相演变”、“属性派生”及其“依存感应耦合关系”的话——在某种程度上就是对智质运动所处境况的写照。智化的人类于是像一个闯入莽莽林海的孩子，他走得越远就越发迷惘，可他停步又意味着绝望，如果这森林像宇宙一样深远无涯，其中的孩子前途安在？】

第一百六十三章

***ABC－X*. 智质及其性状的可塑性**：这是上述三章的综合命题。

因为，**从DNA的角度来看，它已无法通过分子编码的定型生化结构来操纵多变失序的生物行为；从体质的角度来看，它也无法通过简单的生理性状和本能行为来实现头绪纷纭的生存目标；从自然的角度来看，它同样无法通过凝结成型的物存样态来为生命提供所需日繁的求存条件**。故此，生物必须与它们一起来为自身设置一种手段，或曰“演化派生出一种全新的代偿属性”，**使操纵行为的编程得以活化；使性状单调的体能得以分衍；使物质固化的形态得以变构**。这就要求赋予后衍生物的智质属性本身**必须是一个既可自塑、亦可塑他的变塑性虚体**，而且，它还得**继承和发扬**DNA的使命、体质性状的功能以及自然实存的律令。**如此繁复的重重规定和代偿要求集于一身，就形成上述一系列智质本体及其外延性状的可塑性质态**。



【乍一看来，智质存在的这种全方位可塑性使它显得强大而有力，但这柔质的形态其实直接表征着载体生物的虚弱。生命演进到智质阶段，它借DNA的编码指令无以自持，借体质性状的局促行为无以生存，它已弱化到这种程度，其行为操纵必须有一个前瞻性的选择过程才能确保与成倍递增的依存条件建立起某种吻合态势，甚至可以认为，正是由于连这种最起码的物物对接性存在根据都已丧失殆尽，才需要借助于自塑和塑他的弹性耦合来予以代偿。所以，智质的衍存性态应该像水的液体形质那样，非但自体无形，还要浸润或渗透他物，使之同样形毁质柔，以利扩展本身的存在。

它因此轻而荡漾，浮而无根；也因此顺势而行，随遇而安；它甘于接受他物的框范，宁可让出高地，向下流渡，却决不肯自以为是，偏要与他物争个高下。它由此蓄成了冲决阻拦的激流，也由此获得了滴水穿石的势能；由于轻浮，它反而将一切刚物压在身下，由于柔弱，它反而潇洒自如一无障碍。然而，这一切骄傲均来自于任凭摆布而无怨的天性，如果给它一个自己决定自己的情境，则它一定采取守势，静若平湖。

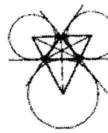
唯其秉此一“道”，人类才得以生生不息，智质才得以洋洋洒洒，故有老子斯言：“上善若水。”又曰：“人之生也柔弱，其死也坚强。草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵强则灭，木强则折。坚强处下，柔弱处上。”（《道德经》〔先秦〕老子著 徐澍 刘浩 注译 安徽人民出版社 1990 年版；下文之白话译述以该书之注译为张本。）其意乃说：人活着身体柔软，死了则体硬肢僵；草木生长时枝丫柔脆，死了则变得干枯；所以坚强的东西属于死物，柔弱的东西属于生物；所以用兵逞强就会遭致灭亡，树木茂盛就会遭受摧折；凡强大者必处于下位，凡柔弱者必居于上位。在人类的古代思想史上，如此透彻地阐明自然之强与生命之弱的关系者，老子之道学是绝无仅有的一脉。虽然他尚不能透识自然存续由强至弱的递演原理，然而，在弱以衍存的开创性破题上，老子的解答足以显示他对生存的本原所见极深。

东方的黄老之学，一方面盛赞“柔以克刚”的天然之“道”，另一方面箴诫“无为守静”的安分之“德”，由此确立了中国哲思独有的地位，并为远东社会的稳定型文明奠定了不朽的基石，以至于在千百种文明类型纷纷灭绝的人类史上（据汤因比推测，人类的远古文明类型约有六百余种以上），中华文明巍然挺拔且“滞”而不夭，自有借助于快速旋动以维持不坠的西方文明所不能理解的道理在其中。

老子借水的柔弱性和可塑性而名“道”诚属高远，然仍失于察之不深，柔之不弱，倘若再向“弱极”推求，则“出世”之行自可休矣。因为水毕竟是无机物质，它比任何生命都稳定得多，人类作为生物中至高无上的弱

存层次，他已不能不同时秉持极端活跃的自为属性而存在。从自性质素上讲，他历来处于惶惶不可终日的躁烦之中；从依存关系上看，他无时无刻不受到身外事件的扰动。他再“守”，也必须“攻”他物以获取自存的能量；他再“静”，也必须“动”自身以寻求衍存的定位。他有比水还弱的素质，却无与水一般的自足。因此，他应该守静又无可守静，他不宜争强却必须争强。他的天性一反水的静谧，不仅被赋予“能动性”，而且格外“好动”，迹近成“癖”，以至于智质本身简直没有片刻的安宁，纵然潜入梦中，亦须凭空冶游而不止。道家所谓的“致虚守静”其实是对生命弱以“至虚”却无从“守静”之自然规律的误解和浩叹。出于同一缘故，孔子曾经拜谒老子，誉为苍龙，返回故里，却照旧诲人如何做人，断不敢按龙的行色或水的渺茫来指导人生；反过来看，人之为人而不知如何做人，居然另需一番后天的教育和塑造方可安身立命，足见为人之艰窘，亦足见智质可塑性之渊源。再者，儒家理论的核心是“仁”与“礼”，“仁”乃“仁者爱人”，这“爱”正是“爱护”和“爱惜”的意趣，是发自人类弱性深处的自我爱怜的天然倾向；“礼”乃“社稷为重”，这“社稷”正是“群团”与“社会”的意趣，是发自人类残体之间的生机构合的天然倾向。可以说，孔子儒学正是老子道学“弱”而不“虚”的行为化延伸，因此儒道两家相辅相成，悲天悯人，终于奠定了中国文化“天人合一”的哲学思想系统和社会理论架构。】

至此，我们完成了人类及其社会继前体生物及其前体社会而增长的接点分析和剖面透视：智质存在从A到C的三项嬗变，可以说是整个宇宙存在序列上的一个并非特异的自然跃迁，也是物质运动递弱演化历程上的一个顺理成章的代偿层次，它势将造成生物存在的系统性后果：取代了DNA在化学水平上的编码操作，亦即取代了DNA作为生物演进的原始动因，致使生物发展的力度超越了分子构型的束缚而得以高速变构；取代了体质性状在本能水平上的行为规定，亦即置换了社会构合的物质基础，使之由生物性实体变态为超生物性的类体质延伸；取代了自然物演在实存水平上的



固有本真，亦即转化为精神性虚拟的依存格局，从而凭借对身外物质的变塑扩渗来实现自然结构社会化和生物社会密构化的代偿前景。而智质存在从Ⅰ到Ⅹ的诸多具体属性，踏踏实实地注定了人类及其晚级社会的生物源性和自然源性，致使人类的生存形态无论怎样光怪陆离，终于不能超脱自然存在和生物存在的统一规范，亦即人类的一切生存行为和社会变构，本质上无疑属于自然演历和生物社会发展的继续。【自此以降，人类的智性生存一如万物的层次生发一样再度呈现出自我异化的色彩。由于体质性状的先天定型与智质性状的后天变塑之矛盾，人类社会的结构演化逐渐表达为一系列反生命的特质和劫数，换言之，智质性状的后天再造和代偿发展不免把自然设定的衍存偏位线进一步引向偏离，亦即倾向于将宇宙存在从生物质态升格为社会质态，最终使极端复杂的个体生命反而消融在极端均质的自然社会结构之中而不能自拔。人类后来的所有磨难就要从这里发其端倪了，而人类社会形态的结构演进或“历史变迁”，其实早在智质初诞之前就已经注定了它的归宿。】

第一百六十四章

基于智质代偿的上列品格，人类作为**生物之一种**从此骤然升华为**生物之一系**。即是说，智质通过对于自身**类体质生存性状**的**重塑和再造**，其每**一个演动进化步骤**都相当于一次**生物变异**甚或**生物变种**。【从“猿人”→“旧石器人”→“新石器人”→“青铜器人”→“铁器人”→“机械化人”→“电子化人”→乃至发展到“基因工程人”而不止；或者，换一个表述方式也一样：即从“猿人”→“原始采猎人”→“游牧人”→“农业人”→“工业化人”→“信息化人”→乃至发展到“后现代化人”而不止。】

相应地，人类晚级社会作为**生物社会的一个阶段**从此骤然升华为**生物社会的一个阶段性序列**。即是说，社会通过对于人类的**智质生存性状**的**生机性结构重组**，其每**一个具体社会形态**都相当于一次**生物变异所致的种群**

变构甚或生物变种所致的社会跃迁。【从"猿人"的"动物中级社会"→"旧石器人"的"亲缘氏族社会"→"新石器人"的"氏族部落社会"→"青铜器人"的"部落联盟社会"以及"原始奴隶社会"→"农业人"的"种族、民族国家社会"或曰"封建专制社会"→"工业化人"的"自由资本主义社会"→"信息化人"的"民主主义社会"→乃至发展到"后现代化人"的某种"后现代社会"而不止。】

无论选用什么特征或名称来指谓不同的自然人进化质态及其相对应的生物社会进位形态（对于一个多因素结构系统而言，这种指谓方式通常具有很大的片面性和随意性，或者至多具有某种标志性和隐喻性的意义），如下所述的自然总体演运趋势终究是不可逆转的：

a. 延伸于人类本体的"类体质生存性状"（即"智质性状"）之分化愈益细繁或曰愈益残化，从而导致生命个员的孤立生存度倾向于极端弱化；

b. 代偿于人类上位的"生物晚级社会"之结构愈益致密化或曰愈益实体化，结果导致社会存在倾向于取代或囊括生物存在而成为一个更高级的自然衍存跃迁层次；

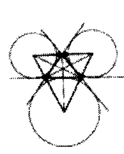
c. 智质性状的变构及其由此引发的社会形态的变革呈现出加速度式的运动态势，亦即任一认知思潮、物化成果以及社会体制的有效衍存时度均不免于渐次缩短；

d. 与类体质生存性状联为一体的人类生存方式及其上位代偿社会系统呈现出递进失稳的紧张形势，亦即任何与生物晚级社会有关的结构或结构子系统均不免于动荡加剧；

e. 把上述情状与整个宇宙实存的物演进程结合起来看，可以见得在自然弱化的一脉源流中，存在物的"自在"本性愈显衰微；

f. 把上述情状与整个宇宙虚存的物演进程结合起来看，可以见得在自然代偿的一脉源流中，存在物的"自为"属性愈显张扬。

概括言之，以人类智质性状作为建构媒介的**生物晚级社会存在，既是自然动势从"真存"向"伪在"过渡的最高表现形式，又是宇宙物演从"稳**



存”向“危在”过渡的最高表现形式。【也就是说，作为生物属境的社会存在，它居然发展到凭借生物的智化感应属性以重塑生物的生存性状及其相应的社会结构，是谓其“伪”；作为生物存境的社会结构， 它居然从层层失稳的亚原子质态历经原子质态、分子质态、生物体质和智质质态发展到构型庞杂而动荡的晚级社会质态，是谓其“危”。】

再之，顺便一提，既然自然衍存的晚近形式是一个愈来愈倾向于系统控制化的联动结构质态，则任何一种仅仅停留在社会层面上来演绎社会运动的“单因素决定论”当然都是不能成立的。【也就是说，无论是卡尔·马克思的“经济决定论”抑或是马克斯·韦伯的“文化决定论”，作为研讨社会存在之基本动因的哲学理论都显得过于直观即过于肤浅。毋宁说，并行于晚级社会结构中的任何一个子系统，乃至任何一个构成部分，都不过是自然存在性演运派生于同一层次上的产物。亦即只有远在“社会存在”发生以先、乃至“宇宙存在”发生以先，就一直支配着一切“具有可感属性的存在”或“尚不具有可感属性的存在”的那个“存在性”，才是唯一的“自在单因素”或“预定元因素”。】

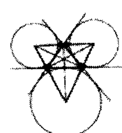
第一百六十五章

我无意赘述晚级人类社会各个历史形态的演化过程和组织细节，有关这方面的论著之多堪称汗牛充栋，不过多也无益，因为无论你如何寒窗苦读，到底依旧不能了然社会的由来和本质，**其所以如此，乃是由于人们对贯彻始终的自然社会动势缺乏理解，当然也就不可能对各种社会人文现象和社会结构范畴予以深刻洞察**。为此，有必要站在这个**统一的动势**上重新审视人类社会的**主要构成要素及其整体衍存境界**。

经济——此乃**在自然弱化依存梯度上**所派生的**智质代偿临界状态**，是自然衍存物分化不止、导致依存条件持续递增、进而要求后衍性存在者**必须借助于层层代偿属性以创造性获取自身极为繁复的依存条件的那样一种晚

近依存质态。【因此，所谓“经济人”的经济学概念，等价于“弱化依存物”的自然学概念。它的全部人文学涵义仅仅在于智质性状如何在残化整合的自然社会结构中展开。由此看来，说经济行为所表达的是“人朝向自然的一面”，以与政治行为所表达的是“人朝向社会的一面”相区别，是犯了一个表象化的逻辑错误，须知人类“面向自然”和“面向社会”本质上完全是同一个自然过程，而且，随着这个自然过程的进展，为人者“面对自然的经济取向”势将因为自身不可避免的残弱化演历而越来越必须实现为“面对社会的经济取向”，亦即“生物社会”将以一个结构化实体的姿态逐步置换“生物个体”面对自然的位置。】

故，“经济”行为总是与重整自然依存条件的“生产”行为不能分开，所谓“生产”，就是指在不能径直发生自然依存关系的失位境况下对自然依存关系的定位性重塑，这个“重塑过程”必然表达为对依存条件的重塑和对依存者自身的重塑之双向效应，从而使生产者在面对自然的外向生产的同时必须解决面对社会的内向自残问题。于是，就生产者个人而言，“经济”行为中可能暗含着“经而不济”即“生产”却未必“占有”的危险，而且随着生产力的提高亦即生产者自身残化程度的提高，生产者越来越必须通过在“社会分配”中实现“生产”和“占有”——“生产”与“占有”就这样逐步分离。【这种“劳”“获”分化现象其实早在动物中级社会就已萌芽。显然，一味地站在个体或阶级立场上来看待这个问题是一种反社会或曰“反动于自然结构”的讨论方式（至于这种反社会倾向何以会存在以及何以有必要存在，后文另述），因为“所有制”问题归根结蒂是一个系统结构如何才能建立的问题，或者说，是一个自然依存结构单元的涵摄性扩展或代偿性晋级问题。换言之，继单细胞生物以个体为结构单元实施质膜上的代谢物占有、中级社会动物以临时单生相和亲缘聚生相为结构单元对其栖居地加以领域性占有之后，晚级高残物种的人类只能以其社会性生机整合的密聚层次作为结构单元来确立自身在自然物质依存关系中的地位。具体地讲，当人类社会尚处于结构化程度较低的阶段时，“依存者”体现为“血缘群体”



式经济单元；随着社会异质结构化程度的提高，“依存者”进而以“偶婚家庭”为经济单元；再发展，则以（譬如说）“股份公司”为经济单元；……及至社会结构分化密合到以人类整体为依存单元之际，其“所有制”未必不会演进为某种生产和分配方式均与现在迥然不同的“全社会所有制”。不过，你不能因此说前者是“私”而后者“无私”，**因为后者无非是前者的分化加深和结构扩大**（可见，所谓“从‘原始共产主义’到‘共产主义’的螺旋式辩证发展”，实在是一个天真的误解）。蒲鲁东曾借法国大革命时期布里索的一句名言为“所有权”下了一个定义：“所有权就是盗窃！”**若然，则此“盗”实属“天盗”也**。（关于其中隐含的“公平”与“正义”等问题，后文另述。）】

这种以体智性状为基础的结构化依存序列，表达着自然物演分化进程的代偿性规定，其间的人为劣迹和阶级恶行，不过是宇宙客观衍存动势的主观化表型或人格化现象罢了。至于由此焕发出来的所谓“利他主义”——其实也就是“利己主义”——的载体品质和社会关系，当然也照例不过是任何达到这一分化等级上的残化物所必须具备的结构化素质或互补型产物罢了。【从“自经自济”的所谓“自然经济”到“自经而济他”的“商品经济”，你大概不会因为后者“视客户比爹娘还亲”就承认它是利他主义的典范，不过，无论商品生产者的主观动机如何令人不齿，其所达成的利他主义社会结构却是一个不容否认的客观事实。显然，用“利他”或“利己”这样的“道义性词汇”多少有些不伦不类，还是“结构化”一词较为贴切。】

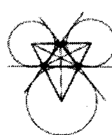
第一百六十六章

文化——就是**智质的性状化表达**。它有广义和狭义两种概念外延：广义地讲，它与“文明”一词没有分别，即它所涵盖的是**整个自然衍存区间晚近代偿阶段的人类实存状态或“社会结构状态”**；狭义地讲，它仅指**智质感应属性尚未实现为物化性状以先的虚存状态或“精神预应状态”**。【因此，

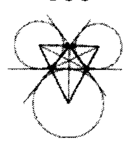
广义的文化或“文明”即成为**智质生物展开为晚级社会存在**的总体代名词，而狭义的文明或“文化”却成为**人类社会结构系统中之信息子系统**的具体专用语。】

智质的“性状化实现”使智质及其载体残化，从而也使晚级社会的结构演化进程得以展开，这个实现过程既是狭义的文化过程，也是广义的文化产物。换一个较为细致的表述方式，即是说，由于智质属性本身就是物演分化或曰“物存条件化”的感应代偿产物——亦即随着自然依存条件的繁化而不得不繁华起来的信息整合属性——所以，文化活动不外表现为面对信息增量的信息处理过程。犹如物质的分化总是在任一分化衍生质点的基础上继续分化，故而必然呈现出“依存条件的几何倍增状态”一样，信息量的几何级数暴涨乃是后衍性智化存在者无可回避的境遇。须知所谓“信息”就是**分化依存物的感应边缘**或者**分化物的依存边际效应**，而这个依存边际效应的**智质态落实**或**性状化表达**正是它自身演运的必然归宿。由此不难看出，说“我们现在处于信息化时代”其实是用错了“现在时态”的病语，因为**自宇宙爆发以来，一切存在物都无例外地处于“信息化时代”之中，只不过人类是处在这个“信息繁化流程”的末端罢了**。不幸（或有幸）的是，在这个信息繁化流程的末端，作为信息依赖主体或信息处理载体的后衍存在者——人类，已经弱化到不能仅仅通过简单的信息感应来实现自身与信息源的直接依存关系，他必须将原本简明的感应一体过程，代偿性地分化为“感”的信息变塑处理程序——即“理性化的感知”过程和“应”的实物变塑处理程序——即“工具的制造及其应用”过程，由此方能达成感应依存的自然回归。这个递弱代偿流程的天演成果之一就是“文化”，它的同步伴随后果就是文化载体的相应分化或曰性状残化，从而让渐趋致密的生物社会整合结构亦将在它的烘托之下扶摇直上于云霄。

可见，与其说文化是社会结构的“上层建筑”，毋宁说它更像是整个社会系统的“生发基础”，实际上，这两种说法都不确切，因为作为“生发基础”的不是**表达为性状化的文化成果**，而是**倾向于性状化的智质属性**；同



样，作为“上层建筑”的不是**某一现实的社会子系统**，而是**实体化为整个结构系统的社会存在**。【这种情形，就像对于组成原子结构的质子、中子和电子，你不能说何者是该结构的“基础部分”，何者是该结构的“上层建筑”一样。各组成部分之间并无高下之分，因为它们都不过是前核子“基本粒子”的演化产物，而一旦进化为亚原子物质，它们就必然倾向于达成与其衍存属性相吻合的特定质态即原子结构。如果一定要追溯“基础”与“建筑”的序列，则大抵只能这样演示：作为上层建筑的原子以基本粒子为基础；尔后原子本身又成为分子存在的基础；分子的分化构合进而造就出它的上层建筑即生物；生物分化演进的结果就是它的上位建构——社会存在。**而各个社会子系统不过是从“亚结构社会存在”逐步跃迁为“结构化社会系统”的同层位分化产物而已。**】



之所以会有“自然或科技文化”以及“社会或价值文化”的区分，**乃是由于人类在“物质分化流”中依存和人类在“自身残化流”中依存是同一个并行的进程，而且，他们只有在“自身残化流”中将自身整合为一个有序的结构实体，才能实现他们在“物质分化流”中的自然衍存**。因此，一切人文社会文化最终都必然呈现为是自然理科文化的一个侧翼分化方面，尽管这个侧翼对人类而言似乎显得越来越重要，亦即人类的最终命运有可能完全系于他们的社会组织是否能够保持安泰。【故，在人类思想史上，“社会”（society）凸显为一个“实体性认知对象”——即独立为“社会学”（sociology）专业——是十分晚近的事情，尽管切身而又朦胧的“社稷关怀”早已有之（中文的“社稷”二字似较“社会”一词贴切，“稷”乃百谷之长，古时奉为谷神，可泛指自然依存物；“社”为土神和祭土神的活动之总称，后引申为社会单元和社会组织，例如“由家而国”。“结社为稷”暗示着“分化衍存之道”的自然规定）。再者，正如孔德所说，人类既往的文化史不外乎经历了三个演化阶段：即神学阶段（严格说来应是“宗教阶段”）、哲学阶段（孔德称其为“形而上学阶段”可能更合适）和科学阶段（孔德亦称之为“实证阶段”），不过，有必要特别强调的是，神学阶段属于文明的低

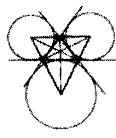
分化期，政治、经济、文化几呈浑然一体状态；演至哲学阶段，面向自然的博物学和面向社会的人文学已判然有别，但政教合一、社稷无分等现象提示文明的分化刚刚开始萌动；近代以降，科学的昌盛导致学科林立，文化裂变俨然就是心智残化或曰“智质分化”的直接指征。】

第一百六十七章

政治——是**智质载体的残化整合状态**之总称。既然**智质载体**有越来越超出于**生物本体**的一面，则政治也就有越来越**凌驾于物化性状的倾向**。【所以，说“政治是经济的集中表现”不无道理；不过，基于此，说“政治是文化（或其他任何社会现象）的集中表现”也同样不无道理；因为，说到底，人类社会的一切现象都不外是人类的生物质态的代偿性展开而已。然则诸如此类的“政治定义”均不免有以偏概全之嫌，且远未触及政治现实的深刻本质。】

也就是说，“政治”作为自然过程的产物，它必定渊源于前体生物对**生物本体**的保存和控制机制。【即由于生物存在一开始就是自然残弱演化或分化的后衍性承继物，因此，即使它最初尚可处于体外亚结构的相对自足状态，却终于不免要在自身残演的动势中寻求某种形式的生机整合。这个过程起源于潜隐无形的原始单细胞无性分裂社群，扩展于中级社会动物的性增殖调控结构（如膜翅目昆虫社会）或长幼伦序结构（如脊椎动物社会、尤其是哺乳动物社会，即摩尔根所谓的“血缘关系构成社会”），而最终成熟于人类文化或物化性状的高残度社会结构之中（即摩尔根所谓的“财产关系构成国家”）。】

上述过程的发展必然导演出一场从**体质依附**（在晚级社会中称为“人身依附”）到**超体质依附**（在晚级社会中呈现为“物主宰人”）的自然结构化社会闹剧。【试看晚级社会的“政治史”：原始社会的亲缘人身依附关系（此乃中级社会的体质性状构合形态之直接继续）→奴隶社会的亲缘与财产



混合型人身依附关系（早期的非战俘奴隶仍是血缘亲族内的分化产物，此乃从体质性状构合形态向智质性状构合形态的过渡阶段）→封建专制社会的政制型人身依附关系（此刻的智质性状结构度已远远高于体质性状之固有结构度，政治脉络由以凸显，但物化性状尚未形成严密系统，故人身依附关系呈变态保留）→自由资本社会的异化型非人身依附关系（物化性状发育成有序的结构系统，人身被游离出来，似乎反而变成了物的附属品，当然，这个物化性状的结构系统还只是雏形，尽管在现代人看来它已呈现出可怕的苗头）→未来社会的体质存在对智质性状的依附关系（智质性状渐次分化和繁化，即物化性状倾向于完全包裹生物体质，以至令体质存在陷入智质性状极端致密的系统结构之中不能自拔，从而最终演成社会政治实体高居于宇宙衍存结构之巅的自然奇观）。】

单从制度化（即结构化）的“政治运作”本身来看，政治操行的残酷性自将依据其针对性的转移而变迁，即随着**人身依附关系**进化为**超人身依附关系**，政治作用力势必从**人施加于人的肉体摧残态**转化为**物施加于人的精神摧残态**，亦即从**直接经由体质性状组接以达成结构**转化为**间接经由类体质性状组接以达成结构**。其结果是，“人情关系”趋向于淡化，“物网关系”横隔于人寰，“物”虽可代“人”受过，“人”亦须替“物”冷遇。如此“人伦纲常”，当赞之曰“柔和化”呢？抑或当讥之曰“残酷化”呢？【深究一步的话，也可以这样说，**人类社会的政治关系倾向于“柔和化”，是由于人类自身的生存状态倾向于“残弱化”的代偿性反弹或代偿性维护，然而，这个代偿维护过程正是对生命系统的继续摧残过程，因而归根结底它表达着一个更深刻的“残酷化”动势——此乃无效代偿法则在政治运作上的具体贯彻。**】

第一百六十八章

自由——是失位性衍存者的特定依存质态（参阅卷一第五十二章）。所

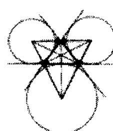
谓“失位性衍存者”，系指一切具有自主能动性的生物，它包括从单细胞原生动物如鞭毛虫直到高等哺乳动物如人类；所谓“特定依存质态”，系指在极其繁杂的依存条件中寻觅自身依存位置的动荡生存方式，它包括从原始单细胞生物的离散型亚结构初级社会存态直到人类的密合型强结构晚级社会存态。由此提示：作为自然代偿属性之一的“自由”，必然从**生物性自由**向**社会性自由**自发过渡。

这个过渡进程使生物的总体自由度变得越来越大，即生物的体质活动半径以及智质广延范围尽皆随着生物种系的进化而扩展。此乃**单细胞个体嵌入机体结构**和**多细胞个体陷入社会结构**的重大区别。【即是说，尽管“原始细胞机体化”和“后生动物社会化”都是**自然分化构合范式**在生物物相中的**阶段性重演**，但机体化过程以细胞在体内组织中的相对固定化为前提，而社会化过程以动物在体外组织中的相对自由化为前提。前者表现为**从原始海洋的大天地中退缩到生物机体的小舞台上**，后者表现为**从生物机体的小舞台出发挺进到广阔宇宙的大天地中**。不过，读者千万不可忘记，虽然原始单细胞之“被动运动”形态（即“不自由”或“前自由”）一如分子，但发生在它们身上的“自主代谢”型依存机制，却是后来一切生物的“自主运动”机能（即“自由”或“能动性”）之先声。而后，从单细胞原生动物的伪足变形运动或纤毛、鞭毛运动；到较高等后生动物的肌肉骨骼运动；再到文明化人类的类体质机电动力运动；乃至生物神经精神感应变数的无限拓展……总之，追求“自由”的物演代偿冲动简直势不可挡。】

这表明，“自由化”趋势是生物衍存及其社会发展的自然规定。

问题在于，**生物自由**何以竟会在**社会结构**的限制中得到发扬？或者反过来问也一样，**社会结构**何以竟能在**生物自由**的扩张中得到强化？【这个问题的提出导源于近代工业化以来的机械论成见，即在一般的机械系统中，各组成单元的“自由度”似与该系统的总体“结构度”成反比。】

生物社会结构的形成过程所遵循的是这样一条自然之道：**生物的“自由度”与生物的“自立度”成反比，亦即生物的“自由化”进程与生物的**



“残弱化”进程同属一途，所以，生物个员的“自由度”恰与生物社会的“结构度”大体上呈正比直线相关关系。具体的演化形式为：原始单细胞生物的低度动趋自由与初级社会的低度亚结构态相吻合；后生动物的中度体智自由与中级社会的中度亲缘结构相吻合；人类高度代偿的精神自由及其类体质动量与晚级社会的高度法制化结构组态相吻合。也可以换一种方式表述：即在代偿度较低或曰“上位结构较稀薄”的初、中级社会覆盖下，自然孕育的物性自由主要体现为“生物性自由”；随着代偿进程在晚级社会的结构化演历中极端发展，或曰“上位结构倾向于将下位存在完全吸纳囊括在新一层次的本体之中”时，生物性自由相应转化为“社会性自由”。**之所以能够保留并发扬生物性自由于高度密合化的晚级社会之中，乃是由于智质性状的物化结构，既需要充分自由地调动和发挥各种生物机能代偿属性才有望缔造出来；也是由于物化性状的结构发展本身反而消解了人身依附的旧式结构制约，从而使人类的体智潜能可以借助于物化性状的联网扩延而得以更加自由的实现。**【所以，就像自然结构越来越**活化**一样，社会结构也必然循此轨迹而越来越**弹性化**；也所以，从来就没有“绝对自由”可言，因为**生物体智自由**直接就是**生物社会结构**的同质体现。说到这里，令人联想起裴多菲的那段名诗，它简直就是**生物社会化演历**或**生物自由化演历**的生动写照：

生命诚可贵，（发生于太古宙时期，“贵”就贵在它是从死物中活化的“启下承上之衍存者”，此刻的生命，其自由能动度极低，社会结构度也极低；）

爱情价更高，（发生于古生代寒武纪前后，“性分裂”是自然分化的继续和社会结构化的开端，此刻的生物自由度虽然有所扩展，但自由的结果却是必须将自身强迫性地嵌合到性别残化的生机重组结构中去；）

若为自由故，（“生物自由”天演而成，“社会自由”是新生代文明化以后才面临的自为性代偿问题，也就是说，当自然分化进程跨越了体质性别残化阶段而步入更全面的智质性状残化阶段之时，性爱式的亲缘社会组合

已退居次要地位，拼着老命去争自由，其实不过是在为生物社会进入更高层次的自然结构化要求献身而已；）

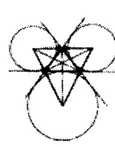
二者皆可抛。（之所以会如此奋勇无前以至奋不顾身，乃是由于此刻的“无自由则无以存续”，一如此前的“无性爱则无可繁衍”，即是说，高层位的分化物必须达成相应的高层位结构态，才能够实现自身及其同类全体的继续衍存。）

可见，上述意气风发的递进过程实属代偿价位层层升高的产物，因此才有了“爱情的价位高于生命、自由的价位又高于爱情”的人心所向。】

第一百六十九章

平等——乃“**反社会倾向**”的典型表达，它所显现的不外是**体质性状相对同质态**对**智质性状绝对异质化**的深刻抵制和因势复苏。何谓“反社会倾向”呢？让我们看看“平等”的原质即可了然：在生物社会史上，真正的平等仅见于初级社会的原始单细胞之间，无论从其体质构成（DNA 等分子构成）抑或从其社会关系（无结构均质状态）着眼，此刻的平等的确无可挑剔——**是谓“生物平等”**。而恰恰是这种体外亚结构群化形态，表现出最高的存在效价。【而后，生物各物种的体内生理结构和体外社群结构同步异质演化，结果导致“天然的平等”又“天然地沦丧”。尽管如此，中级社会动物仍然倾向于尽可能地保持种系体质的同质发育，以便最大限度地消解体外社会的结构化致弱代偿，所以，膜翅目社会仿佛只是中级社会演化进程中的一段小插曲，是为**中级社会动物的反社会倾向的自然表达**。毫无疑问，正是由于中级社会动物的**生物性或生理性反社会倾向**，才导致**社会存在得以从体质分化存境**延续到**智质分化存境**中去，亦即导致**智质分化得以在体质发育的极致上展开。**】

也就是说，一切“反社会倾向”归根结蒂都是**自然社会保守于自身存续的自然规定**。从这个意义上讲，“追求平等”具有最大的“合理性”或“合



自然性”，一如“分化代偿”具有最大的“合理性”或“合自然性”一样，因为一切代偿的自然目的无非是为了达成代偿前的同一衍存态势而不可得，而且一切代偿的自然进程只有在前体存在奠定了可能代偿的深厚基础之后才能实现。**质言之，“反社会倾向”正是“社会化倾向”的蓄势反应或变态贯彻。**

关键在于，“追求平等”如何在不同的衍存位相或衍存结构中实现。**对于中级社会动物来说，它们的“平等”只能落实在体质性状的相对同质态上；而对于晚级社会动物来说，他们的“平等”只能落实在智质性状的相对游离态上。**换言之，唯有当智质性状发展到相当密构化的程度、从而使体质依附关系有可能解构时，人类追求平等的动机和行为才会产生——**是谓“社会平等”。**【因此，奴隶社会和封建社会的常态必定是各阶层人众大体上安于现状，且视其“不平等”为理所当然。站在这个立场上回顾历史，可见任何旧时代的“不平等”当时均无例外地体现为可以接受的“平等”（甚至根本就无从产生“平等”的概念和要求）；同样地，站在这个立场上展望未来，预期任何新时代的“不平等加剧”届时一定会被体验为“平等有加”的现实感受。是乃“社会祸福抵销律”和“心理苦乐均衡律”的变态表达（参阅本卷第一百五十二章和卷二第一百一十章）。】

而“社会平等”一旦达成，“社会分化”反见加速，现代高度致密化的资本主义社会结构就是这一自然进程的生动体现。显然，“无结构”的平等与“结构化”的平等毕竟不是同一回事情，毋宁说，**社会结构下的平等**只不过是达成“更高级的社会结构”或“更深入的社会分化”的条件和步骤，结果反而造成**结构运转所需的社会不平等**日益加剧，是谓“有平等而无公平”，或曰“有社会结构下的平等而无社会结构下的均等”。可见，在这里，“反社会倾向”再次充当了**诱使社会运动朝着更深入的结构化层级迈进**的向导，亦即“**反社会倾向**”**终究不过是**“**社会化倾向**”**的奠基礼和助推器。**【譬如，潜藏在“人都是上帝的子民”这一基督教理念之下的“人的平等观”，可能正是导致西方人的精神活动得以较为自由地多向发展的原因之一；而

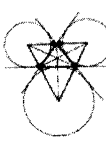
中国古代社会的“人本主义等级观念”（儒教中的“礼”即是它的理论表达和制度形态）却使较聪敏的人统统挤向了仕途的狭路，结果导致最具社会性的人群其智能分化反而严重受阻，并进而导致其社会进化停滞。】

第一百七十章

阶级——是**自然社会**的**宏观分化形式**，或者说，是以生物为基质的社会结构的**阶段性体智分化产物**，因为，追本溯源的话，它其实早在膜翅目社会中就已具雏形了。将“阶级”投射在社会控制系统的结构定位平面上即谓“阶层”，至于何者是处在控制地位的上层社会、何者是处在受控地位的下层社会，恐怕在很大程度上是出于对社会系统运动表象的误读（可参阅第一百五十五章）。

所有社会问题的疑惑，都是由于为人者很难将人类自身及其社会存在统统视为一种自然物或一脉自然代偿衍存物所致。譬如“分工”，它其实纯属自然“分化”动势的位相性现象形态，用“飞矢不动”的静态眼光来看，**社会分工导致社会阶级分化**与**宇宙奇点分化导致粒子、原子、分子序列化、**或与**原核细胞分化导致真核功能细胞系统化**是出于完全同质的自然规定。问题仅仅在于**自然何以不得不分化**以及**社会何以不得不分工**，而这正是本书分别在卷一和卷三中所讨论的全部内容，于是，对于“分工”，我们只需再说一句话：**分工乃是生物体智分化的实现方式。**

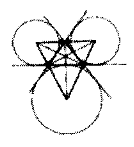
由此推演，可知“社会分化”或“分工”原是这样一个自然历程：在生物分子水平上的分化导致初级社会的“细胞器分工”；在生物体质水平上的分化导致中级社会的“体质性状分工”；而在生物智质水平上的分化导致晚级社会的“智质性状分工”。**这种“分化”或“分工”有越来越细化、亦即越来越残化的天然倾向：**在晚级社会的初始阶段，其“分化”尚显粗犷，故由此“分工”所产生的“阶级”（譬如“农民阶级”）必然呈现出大体均质的一盘散沙形态；及至升位于新的“分化层级”或“分工形势”（譬如“工



人阶级”），其阶级内部已然分化，于是相应呈现出某种程度的异质结构形态或曰“有组织有纪律”形态（进而还会分化出“工人贵族”、以及“白领工人”与“蓝领工人”之别、……等等）；再往后，则固有的“大阶级”概念不免趋于分崩离析，**是谓“阶级消亡”**。【注意：“阶级消亡”并不与“国家消亡”呈因果关系。如前所述，“国家”作为一种**位相性结社单元**必须在**新的扩展性社会结构单元**成熟之后才会消解或变构，尽管“国家社会形态”的确要经过一个“阶级构成”的演历也罢。换言之，“阶级斗争”诚然是国**家结构动荡**的基本方式之一，却不是**社会结构动进**的基本原因，说“阶级斗争是社会发展的动力”无异于说“分蜂闹剧是蜜蜂进化的动力”一样荒唐。须知任何分化结构单元之中都存在着结构摩擦，尤其是在结构演替之际（即结构初成或结构老化之际），但“摩擦”决不等于“动力”，它倒常常是“动力的耗损”，故，具有高摩擦系数的结构一定是一种低级的结构。在较低级的“阶级社会”中，另行设定硕大的“阶级结构”自非易事，它的变动因此爆发出天翻地复的气势，由以演成一幕幕壮怀激烈的“社会大革命”之剧，这番“人为的自然景象”恰恰展现在此前的文明史画卷中，令人生畏又令人神往。这种烈焰骤燃的周期性奇观，只怕后人是难得一遇了。】

于是，从“社会阶级的宏观分化”到“社会分工的微观深入”，“社会分工”亦即“自然分化”过程势必逐步落实到每一位晚级社会的生物个员身上，即从集团化的大体分工渐渐演成个体式的细致分化，是为“个性解放”之渊源，也是“阶级消亡”的路径。换一个不那么好听的说法，它其实不过是**异质化个体在社会结构化进程中被越来越细密地加以编织和另行定位**罢了。【可以想象，未来的“社会分工”，倾向于造就这样一种极端残化的人格布局和极端分化的社会构成：每一位自然人在某一个特定时段内都承载着某种独一无二的社会职能或社会角色，亦即每一名社会人在某一个特定空间里都承载着某种独具一格的自然分化之结构定位，以至于任何一个人——或曰“任何一个分化载体或结构枢纽”——倘若发生了突然而意

外的变故，均可能随即造成整个社会结构链条的脱节。迨至人类晚级社会的文明化发展果真达到这种分化整合之极限高度，则必然导致每一个人在“平等认可”的社会氛围中，又足以品味到“优越认可”的双重体验。也就是说，弗朗西斯·福山所担心的“最后之人”会因民主社会里“平等认可”的苍白和平庸，而复归于追求非民主社会“优越认可”的“最初之人”的历史循环中，完全是多余的杞忧。因为，一方面，且不说那种“人人平等、个个相同”却“没有理想、没有抱负”的“最后之人”根本就无由出现（即受制于“单向度的分化动势”，可参阅卷一第十七章及本卷第一百三十章等有关章节）；另一方面，即便跳出来一些个轻狂小子想要重温“最初之人”出类拔萃的英雄梦，只怕他们也全然没有越轨动弹的丝毫余地（即受制于“致密化的动荡结构”，可参阅卷一第五十三章及本卷第一百五十一章等有关章节）；试想就凭将来人类的残弱之身和脆弱社团，还能搅起什么像样的风浪？】



第一百七十一章

革命——自然社会结构的嬗变跃迁或晚级社会结构的暴烈变革是也。这里的关键在于是否涉及**分化结构的重组或结构演进的分化**，而不以“暴烈形态”为据，须知悄然渐变尽可以扭转乾坤，而瞬间暴动亦可能终于不过是旧结构的再造。之所以还要将“暴烈变革”的表观形式列为“革命”的要点之一，乃是由于人类社会的结构化进程迄今尚未完全摆脱“阶级分化”的粗糙运转格局之故。【其实，有史以来，不动声色的深层“改良”历来是生物社会变构的底气所在和主流形式，从操纵体质性状变异的“基因突变”即“生物分子变构”导致初、中级社会进位，到撬动智质性状变异的“逻辑变革”即“科技知识创新”导致晚级社会变革，谁能说这些平和而又不起眼的“小动作”不是一系列真正引起沧桑巨变的“大革命”呢？】

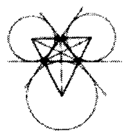
即使仅从社会结构表观运动的层面上看，“革命”的历史业绩也不免呈

现出这样一种走势：**愈激进的社会革命愈显其变革效果之低下；反之，愈温和的社会革命愈显其代偿变构之强劲；有史为证：**最早的社会革命运动当数团藻细胞们在聚散两级上的一次次尝试，此时的变革题目可谓大矣，因为它的“政治纲领”简直是在“要社会”抑或“不要社会”之间进行抉择，其结果是，“团藻革命者”通过反复“起义”所建立的“新社会”终究不过是“旧社会的原版”；其后，中级社会的动物们随着生育周期的波动而时聚时散、或分或合，此时的变革题目相对缩小，因为它的“政治纲领”无非是在“何时参与结社”或者“如何重建社会”之间进行抉择，其结果是，“虫兽革命者”只能通过自身进化的种系变异途径方可达成“幅度有限的社会组织革新”；待到人类登上晚级社会的文明舞台之际，他们已经根本无从讨论诸如“要不要社会”以及“何时参与社会”之类的大课题了，只要能够身不由己地溶入某一“阶级集团”，各人就必须糊里糊涂地——美其名曰“忘我地”——为之奋争，以求仅在“社会结构的些微变动”之间确立自身的社会存在位置，此时的“政治纲领”无论怎样花里胡哨，其激烈程度着实较前大为逊色，不过，“革命调门”虽降，“变革成效”卓然，因为毕竟只有这种革命真正可能落实为当下见效的“社会变革”；再往后，“革命”倾向于蜕变为“改良”，此举虽令大义凛然的革命者所不屑，但每一点“隐无声息的改动”都必将随着自然社会史的演进而愈来愈可能产生出“轰然作响的变局”。【这里提示，“革命或改良的激烈程度”与“社会存在的动荡程度”是全然不同的相关概念，通常，**需要越激烈的革命运动方能改造的社会必定是越原始、越稳固的低级结构态社会存在，反之，越不需要激进措施即可使之发生变型的社会必定是越繁化、越失稳的高级结构态社会存在；换言之，“社会革命的暴烈状态”必与“社会结构的稳定状态”互为表里，亦即“社会结构的失稳程度”必与“社会改良的轻易程度”适成正比；于是，相应地，在生物社会结构嬗变的总体进程中，“社会革命烈度递减”与“社会变革成效递增”由以呈现逆向演动之势——此乃递弱代偿原理在社会革命上的变态表达。**】

由此进而可以推定，**“社会革命”的趋于缓和必以“社会常态”的动荡加剧为背景**，即社会动荡的周期性必将渐次缩短乃至消失，社会结构的失稳态必将愈演愈烈乃至崩溃。也就是说，**“社会变革的频发程度”与“社会结构的稳定程度”成反比**，“社会结构变动”将以加速度的演运方式完成它的自然实体化进程，且将借助于远比“阶级分化”更细微的分化载体来实现它的“革命宏图”。【这里提示，**革命形态虽由“暴烈”而至“温和”，然社会代偿的潜隐作用力却由“温和”而至“暴烈”，亦即社会“对生命的代偿维系力度”或曰“对生命的生杀予夺权能”倾向强化——此乃等价代偿原理在社会革命上的变态表达。**】

第一百七十二章

战争——是**社会结构未能切合的激化反应**，或者说是**社会结构达成切合的方式之一**亦无不可。仿佛某些化合反应必须经由燃烧过程才能实现一样，在这里，“人”或“由人组成的集团”一如“分子”或“分子集团”，**说到底，它们都不过是借以贯彻自然残化构合律令的基本素材而已**。所不同的，仅在于各自身处的代偿位相不尽一致，故而才造成此类“同源不同构”的物质运动形态居然不可同日而语了。【无怪乎老子有兹慨叹：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。”（《道德经》第五章）意思是说：人如万物，统统是祭祀天道的牺牲；万物如人，人道不过是天道的前驱。】



生物种群内外早有“战争”，对内要争夺配偶和地位，对外要争夺领地和资源，所用武器虽然仅限于体质性状的爪牙，但其实与智质性状的刀枪并无本质上的区别，只是“战争的规模”太小，以至于承载不起“战争”这个词符的千钧重荷。而“战争”之“重”，无非“重”在物演代偿的层层叠加上，**即战争本身直接显示着生物晚级社会的递进构成**：“氏族之战”预示着氏族边缘的被抹煞和氏族之间的相融合；“部落之战”进而促成了部落联盟的形成；尔后步入“国家存态”，其间的阶级分化倘若失于协调，则以

"内战"措施使之重归切合或使之发生变构，至于"国家之间"的"对外战争"，本质上与动物种群之争或原始氏族之战无异，尽管它不免受到国内各种复杂的分化要素的影响。于是，相应地，战争的级别也就层层上升，从局域性的小集团纷争、演至地域性的国家攻伐、再演至全球性的世界大战，由此预示着国家边缘的被抹煞和国家之间的相融合业已迫近眼前，或者说，预示着人类这个生物种系的社会结构化进程行将进入全面切合的一统实体阶段。【克劳塞维茨曾说："战争无非是政治通过另一种手段（即暴力）的继续"，此言不谬，但要真正理解这个提法，则"政治"的词意就必须建立在"智质生物残化整合"的整体概念上（参阅第一百六十七章），即"政治"是一切人文现象的总和，而不是某一种人文特性的抽象。故此，战争可能以任何一个具体事由或任何一个社会范畴为策源点，包括亨廷顿的"文化冲突"视野在内，只要在这个策源点上所暴露的是"社会结构未能切合而又必须予以弥合"的裂隙就行。】

当然，使社会结构得以切合的方式很多，之所以非得运用战争的手段不可，乃是由于社会构合组分之间的关系尚缺乏某种渐演而成的可变塑性，这种情形恰与社会进化过程中的战争几率递减现象相一致，即随着社会分化程度或社会结构弹性的提高，战争的社会构合效果势必呈现每况愈下的趋势。【故，在相对圆满自足的"氏族或部落之间"尽可以"鸡犬之声相闻，民至老死，不相往来"（老子语），然一旦往来而生纠纷，战争大抵是解决问题的最佳方法；延至"国家或阶级之间"时，越原始的国体形态和越原始的阶级矛盾越有必要刀兵相见；可以预料，"未来的国家或后国家社会"以及"未来的阶级或后阶级社团"将越来越难以发动战争， 这不仅是因为战争的破坏性后果越来越不好消受，更是因为战争的社会化效益倾向于逐步丧失的缘故。】

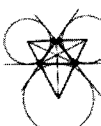
由此看来，"和平"的前景是大有希望的。**不过，依据"社会结构度"或曰"社会紧张度"必然升级的规律推测，"战争的自然化解进程"大概恰恰被"社会的张力递增进程"所置换，亦即"前线无战事"正好被"后方**

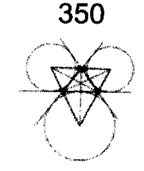
战无休”所代替。

第一百七十三章

民主——此乃**社会分化载体趋于细化**的社会结构质态或社会政体形态。“民主”之“民”（在其名词意义上）既可能是“正在分化的阶级”，也可能是“阶级解体后的多元社团”，甚或是“社团解体后的异质残化个体”；“民主”的“主”（在其动词意义上）系指“分化载体”的“主动性”或“自为性”随分化进程的发展而倾向提高。**于是，“民主”的全体概念就是“社会组成单元在高度分化的水平上发生高度整合的过程和实体”。**【所谓“人权”就是在这个过程中衍生的社会概念，它其实并不是说人有哪些生物性权能，而是说人有哪些社会性权能，**或者不如说，人的社会性权能正是其生物性权能的位相表达方式亦即代偿演化形态。**因此它无论如何不可以用“前社会的”——或如卢梭等人虚构的“纯粹自然状态下的”——“天赋人权”来诠释，**须知一切生物的自然状态本身就是某种社会状态。**不过，由此亦可见得，当卢梭高喊出“天赋人权”的口号时，他其实是在不自觉地充当着**自然社会加速分化**的天道喉舌。】

诚然，各个级别上的“民”原本并不能“主”宰社会，反倒是自然社会化进程主宰着民众的生存形态，但“民”的自为性恰恰在这社会分化构合的进程中相应增长，亦即社会的结构化恰恰需要借助于“民主的分化态”或“民主的自为态”才能实现。换言之，当“民”的分化级别尚处于比较笼统的低级阶段时，“主”的整合形式也就处于比较任意、比较沉闷的简单状态，**是谓“人治社会”或“君主社会”**；反之，当“民”的分化级别进位于比较细致的高级阶段时，“主”的整合形式相应处于比较规范、比较活跃的复杂状态，**是谓“法治社会”或“民主社会”**。所以，在人类社会史上，“前民主”的专制政体虽然横暴无常，但散在于**低分化社会或低度结构化社会**下的庶民尚可以悠然吟唱“天高皇帝远”的逍遥曲；也所以，“后专制”



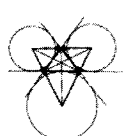


的民主政体尽管立法有度，但凝聚在**高分化社会**或**高度结构化社会**下的公民却时刻受制于浩如烟海的法律法规之羁勒，耳边所能听到的最高音自是"法律面前人人平等"——亦可译为"法制所及无远弗届"——的紧箍咒了。【乍一看来，上述说法似乎打乱了"民主"一词所固有的政治形态学涵义，实则只有如此才能理顺人类社会政体演变的脉络。君不见，一方面，早在文明初期的古希腊城邦中，其政体形态即已具有了某种程度的"民主"色彩；另一方面，迟至信息化文明的今天，打着不同"政体"招牌和"主义"旗帜的东方国家仍然残留着某种程度的"君主"色彩；可见政体形态尚受到某些并非源自社会结构化内质因素的影响（具体因素兹不赘述，有关机制请参阅第一百三十四章Ⅳ节）。不过，有必要提请读者注意，东方古代诸文明的衰落以及东方社会现代化改造的滞蹇，恐怕正和这种"质"与"态"的不统一有关，或者更准确地说，与其"民主化障碍"有关。又，同为"民主政体"，其位相形态自将大为异殊，旧时可以有"贵族公议制"（如古希腊斯巴达城邦的"奴隶主阶级议决制"）；现在是"代议制"（或"各阶级、各社团代表议决制"）；未来可能演变为"普议制"（或"后阶级、超社团全民议决制"），只要**民主化过程**所表达的是**社会分化过程**之规定，它就不能不如此发展。】

这个法制化和民主化进程的伴随物就是全民参与的激荡运动。参与的人数越多，激荡的程度就越烈，参与的范围越广，激荡的频率就越高。**问题的关键在于，"民主"并不仅仅是一项政治操作或政体形式，它实质上是政治民权、社会人权、乃至经济人活力与文化人智力的全面调动，也就是让所有自然人的所有生物潜能，在一个自由竞争或自为激荡的压榨结构中强行获得更充分的释放与发挥。一言以蔽之，它是社会总体代偿效应的急剧提升**。它从一个皇权寡头或少数王公贵族的宫廷角逐，渐次演化成各个社会阶层或多数选民大众的躁动浮嚣，或者说得更普泛一些，它从一撮上层贵胄或少许特权人物的为非作歹，逐渐蜕化为整个社会群体或多数黎民百姓的胡作非为。**"作为"的拓展**造成**"民主"的扩张**；**"民主"的扩张**招

致**“动荡”的加剧**，民主主义运动因此直接就是社会动荡趋势的同一航程。【辜鸿铭不无道理地把“民主主义”称作“群氓崇拜”，正是出于这种“群氓”情绪的汇合与导引，才促成了所有被标榜为“现代化”的大规模自作孽，只可惜辜氏用错了一个字，如果将其“氓”字改成盲目的“盲”则更显恰当，这个“盲”所代表的是“盲存”的涵义（参阅卷二第八十一章与第八十二章），也就是某种“自然意志”的人性化或人格化表达。但，话说回来，人世间的东西实在太容易腐朽或过时，辜鸿铭乞灵于“东方式独裁”的长治久安因而确属螳臂挡车，毕竟它早已与人类新近的生存境况不相适应，不得不被人类文明史所抛弃，尽管这个花里胡哨的“文明史”说到底不过是隐身于幕后的“自然史”所导演的傀儡戏而已。至于弗朗西斯·福山借助于人类在心理上追求社会认可的推论，预言民主政体必将成为“世界普遍史”的总归宿，于是在制度演化层面上视其为“历史的终结”，恐怕算不得慧眼独具，因为任何人仅从直观的历史动向出发均可得出同一结论。问题在于，他是否明白“人类心理层面”与“社会制度层面”的深在动势及其潜在意蕴，尤其是当他和广大民众都在忖度或欢度这个美好的“静态历史临界点”之际，谁曾料想，那大抵也是人类这个物种的“自然史的终结”，以及整个生物序列的“社会史的终结”，或者充其量不过是它们共同串演的最后一场喧闹的谢幕戏罢了。】

说到这里，不妨顺便谈一下“法律”。作为民主制度的社会伴生物，“法律”不外乎就是前民主社会下“道德”乃至“礼法”的细化发展和强化变型产物。**“道德”是维系粗疏社会结构的原始纽带，“法律”是维系细密社会结构的后衍网络；社会结构越浑沌，维持体系越朦胧，社会结构越分化，维持体系越繁苛；如此而已**。你现在端详这两样东西是全然不同的两副面孔，犹如你看鳄鱼和人类是判然有别的上帝造物一样，但两栖爬行动物其实正是人类的先祖。【国人经常谈论“道德沦丧”和“道德重建”问题，颇有“现代孔夫子”的“修齐治平”之志，却又苦于找不到可以下手的地方，个中原因盖出于此。如果说，“道德”之发扬在现时和将来仍有根据，其根据



就在于社会民主结构之分化目前尚处于粗细兼备或由简而繁的过渡进程中。】

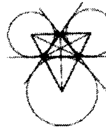
第一百七十四章

道德——是生物及其社会分化的社会性组合介质或社会化配合规定。既然生物及其社会的滥觞可以一直追溯到无机物演的宇宙深处，则“道德”的前身自然就与无机结构的物理规定同源（譬如电子的“道德”即在于它必须按照粒子分化的法则或原子结构的规定衍存和运行）。即便不把事情讲得如此极端，至少可以说，人类晚级社会中的“道德”或“伦理”与中级社会生物的结社本能同源。【譬如，“近亲婚配”为人类社会伦理所忌——至于在远古时代的“理”上何以竟能推求出这样的“伦”来，自须在逻辑之外或思维之前寻找答案——亦为绝大多数动物种群所忌（详论请参阅社会生物学的有关专著），不循此规的物种必因有害基因的显性高发率而灭绝。之所以起初要将这种被动物社会所恪守的两性规则设定为“授受不亲”的“男女大防”，乃是由于——这“由于”是指“由之于本能规定”而不是“由之于逻辑推理”——在当时极为局促的宗族社区内较易发生乱伦贻害的缘故（甚至在“父母之命、媒妁之言”的包办婚姻制度中也暗藏着“只有父母和媒妁能够分辨儿与媳的血缘关系”的合理性或合道德性）；随着宗法社团的解体和社会自由度的扩大，近亲子女之间原已疏离，一旦成年更不免各奔四方，至此“乱伦”之危险大减，于是乎“男女授受不亲”的古老“美德”居然一下子就变成了封建笑柄，反而让伤风败俗的“性解放”蔚然成风。】

可见，**“道德”与“伦理”原本并不是同一个概念，而是同一个概念序列或自然序列**：“道德”之解，没有比老子更深刻的了，“道”**乃自然衍存之本**，“德”**乃合于道或法自然**；“伦理”者，不过是**道德演化**的**理性逻辑形态**而已（后世的中国人沿用老子的“道德”理念来表达西方“ethics”〈伦理〉一词的概念，足见国人之慧）。其实，“伦理”之前早有“伦情”（指动物的“亲缘天伦社群守则”，亦即**道德演化**的**知性逻辑形态**）；“伦情”之前

更有“物序”（指分子、原子乃至粒子的“自然分化结构法则”，亦即**道德演化的感应逻辑形态**）——**此乃伦理之由来的“道德代偿进位律”**。【所谓“道统观念”、“政治化的意识形态”以及种种花样翻新的“价值观”，归根结蒂都是**伦理演化**的现象形态，亦即**社会结构化进程**在人类生物体智存在上的总体表达和具体实现，“价值”的高下只能以**社会结构的尺度**来衡量，或者说，**只有在“社会结构”的动态棋局中才谈得上残化拼镶的“价值定位”。**】

最初的“伦理”可能只是一些极简单的约定俗成，如上述的“禁止乱伦”，以及“不可吃人”等等（在绝大多数动物种群和人类氏族中均有某种杜绝“同种相食”的机制，尽管它们或他们经常面临饥馑的威胁也罢，这与“同种之间的病原体具有最大的传染易感性”有关，即“同种相食”的物种倾向于被自然选择所淘汰）。现在看来，这些东西简直不堪称其为“伦理”，可那时它一定是最重要的道德条例，**因为这类成规恰恰与体质性状的社会结构相吻合**。文明化以后，“伦理”渐渐摆脱了面目狰狞的固有形态，而且变态分化为日益庞杂的“伦常道统”乃至“法规律条”，以至于全然掩蔽了它那遥远的源头，**然正因如此，它才得以与智质性状的社会结构相吻合**。【另外，由于“道德观念”大多滞后于“道德现实”，这“吻合”又总是显得“吻而不合”，结果常常令宋襄公那样的“道德家”们欲哭无泪，反倒让马基雅弗利这样的“无德之辈”青史留名，其实，马基雅弗利的高明之处仅仅在于，他似乎提前弄通了**道德存在无非是使社会结构各组分之间得以吻合的自然属性或天演工具**，一旦某种道德约束无助于当时社会秩序的整合或有碍于未来社会结构的进化，则毅然抛弃它就是最大的德行。再之，即纵是自明而不朽的“道德公理”，也照例终于不免会变得面目全非，例如，子曰“己所不欲，勿施于人”，此说历来被奉为伦理的圭臬，可如今，商品关系所要求的却偏偏是“己所不欲，人自施之”，倘若“你所不欲”，就一定不许“施于他人”，好比你不肯去做的生意，也决不准他人染指，则不啻于是要打翻别人的饭碗。足见此一道德教条现时应改为“己所不欲，偏施于人”，唯有这样才可望达成广布恩泽的“善”举。】



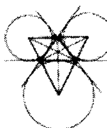
于是，争论了数千年的“善的元义”油然而显：原来它就是“残化的辉煌”。因为你若“圆满自足”，自然无需“善待他人”；一旦相互“残而依存”，彼此便要“与人为善”；“残”之不透，“善”之不极；“残”之不深，“善”之不广；“残”至无以复加，则“善”到无微不至；“残”到无微不至，则“善”至无以复加；是谓“至善”（亚里士多德语）。不待说，那“至善”之境界自是指**极端的社会分化**，亦即**社会结构化的极端——此乃伦理之趋势的“道德代偿向善律”**。【需要予以申明的是，这里所谓的“至善”与亚里士多德的原意实在大相径庭，因为他的 entelecheia 是指“圆满的趋求”，可惜宇宙之所向偏偏是“残弱的走势”，而且残弱不笃则相依不固，相依不固则摩擦不止，是为“恶”之渊源。因此，也可以说，从“圆”到“残”的过程亦是“恶化”的过程，走到“至善”的尽头时也就走到了“失存”的临界和“恶化”的完成，是谓“至恶”（即 entelecheia 的反动）。当然，“至恶”在社会道德追求上的表现是“恶的式微”，“至善”在社会道德追求上的表现是“善的张扬”，它所表达的正是人类个员继续分化或加深残化的整体合力与社会动向，所以才引动了人际微观组合层面上的“恶善观”朝着社会宏观整合层面上的“正义观”发展。】

第一百七十五章

正义——乃是**社会结构成长**或**社会属境代偿**在**伦理逻辑上的宏大观念体现和综合意向表达**。即作为后衍性生物存在的人类，以自为而不自觉的智质演动方式，在个性残化与群体组合之间所形成的集体内向体验，并借以追求或促进社会结构的滚动扩张和自然发展。由于人类的整体衍存倾向及其总体意识倾向是必然“向善”的，于是“向善的要求”也就倾向于汇集成某种“正义的思潮”向前涌动，“正义”俨然成了一种**社会逻辑**（而非“个人逻辑”）和**社会意志**（而非“个人意志”）的风向标，**而实际上，“义”是否“正”，全然取决于社会演动的方向是否符合自然演运之规定。**【所以，

在把社会结构引向急遽分化的工业时代以前，“正义”体现为“国家形态的正统”；其后，资本主义的全球化发展导致马克思首次发出了“全世界无产者联合起来”的反国家宣言，列宁进而在第一次世界大战时高呼“工人阶级没有祖国”，虽然由于阶级只能在国家结构单元上成立而致国运未消，但它的确预示着“国家构型”的摇撼；而今，当罗尔斯还要在国家调控的体制下探讨“公平的正义”时，诺齐克却证明只有“最弱意义的国家”和“社团分化的社会”才能提供“公平”和“正义”的逻辑基础。】

也就是说，“正义”无非是社会结构以及与其相适应的社会逻辑的扩张态（即代偿增益态）伦理衍生物，尽管用狭义的小家子气的（即增益前态的）道德准则来衡量的话，它其实从无“正义”可言。当社会结构单元尚处于从中级社会向晚级社会过渡的前文明状态（如亲缘氏族原始群落）时，“正义”——此刻实在谈不上“义理之正”——就是潜隐在动物种群结构单元中的野蛮竞存和兽性天伦；当社会结构单元进位于“小国寡民”（老子语）的离散状态（如部落、部落联盟、封闭型国家）时，“正义”就在社会结构单元内外以丝毫不讲公平仁义的形式展开：对内以等级分明的欺压道统为社会之“正”，对外以实力较量的掠夺战争为国家之“义”；而当社会结构单元弥漫为全球一体的致密状态（如国家消亡之后的社会形态）时，“正义”将继续在整个人类社会结构中以结构本身不讲公平的方式成就自身。【所谓“结构本身不讲公平”的“正义”是指这样一种演运之流：在人身依附的专制时代，“君让臣死臣不得不死”就是当时社会结构所要求的最大“正义”，即当时要求于为臣者的“忠义”以及要求于为君者的“仁义”其实正是当时社会衍存位相的结构性派生物；在物役使人的异化时代，“带着天生的血痕”的“资本剥削体制”就是现实社会结构所要求的具体“正义”，即现时被赋予“全体人民”的“平等人权”其实正是建立现代社会产业结构的位相性粘合剂；难怪马克思要对这类欺世盗名的东西大加挞伐，然而，纵使由以引发了一场史无前例的世纪性社会正义大实验，却终于不可避免地崩坍于世纪性社会正义大失望之中。**显然，“不公平的正义”（相对于罗尔斯**



的“公平的正义”而言）正是“正义的不公平”，说到底，它们都是出于社会代偿演化结构的自然规定，这种情形就像在高等动物的有机体内，通常只占体重 1～2%的中枢神经组织却必须享有 20%左右的血循环供氧量一样，是无可奈何的自然结构规定，而且，随着结构发育的扩延化、繁密化和动荡化，“正义”的内涵似乎倾向于朝着愈益不公平的境界飞升。】

不过，可怜而糊涂的人类反倒偏偏要在这层境界里大呼“正义”，且真诚地认定“正义”是可以呼之欲出的，**的确，人类越来越讲求“正义”大抵恰恰是社会结构发展的需要。**质言之，它就是“自由”与“平等”的社会逻辑延伸和民主结构要求，即随着“社会自由化”和“社会平等化”的演进，**追求“正义”的动势必将越来越成为社会结构度得以提高的催化要素之一。**【在这里，我们可以清楚地看到，智质载体的自然演运既表达为**物化性状（即实体结构）的分化**，同时也表达为**道德意识（即虚体属性）的代偿**，正是由于这种分化和代偿的一脉并行，才衍生出日益繁多的伦理概念和人道体制，也正是由于这种主观和客观的一体动进，才使得社会逻辑要素在社会变革进程上日益凸显为**伦理驱策的唯心动因**，以与自然逻辑要素在社会变革进程上日益凸显为**知识驱策的唯心动因**相吻合——**总之，生物晚级社会的自然客观动势终究要借助于人类逻辑集合的主观意志盲动来实现。**（可参阅卷二论述逻辑和意志的各有关章节）】

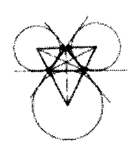
第一百七十六章

国家——是落实在生物晚级社会位相上的进行性自然结构单元或阶段性递弱代偿存境。

其“进行性自然结构单元”体现在它的“来龙”上：即如粒子结构→原子结构→分子结构→细胞结构→机体结构→动物亲缘种群结构→人类氏族社群结构→氏族联合的部落结构→部落联盟结构→局域型城邦或王国结构→扩张型封建君主国家结构→开放型议会民主国家结构；【这是一个从

“亚粒子”之微到“利维坦”之巨的自然结构增长过程，依此看来，诸如“城邦”乃至“国家”之类的东西，既不是亚里士多德所谓的“至善的社会团体”，也不是马克思主义者所谓的“阶级压迫的工具”，尽管它确实蕴含着残化相依的良善，也确实包藏着阶级对抗的邪恶。】

其“阶段性递弱代偿存境”体现在它的“去脉”上：即如石器时代的氏族型血缘分化家长制→石器、木器、陶器综合工具时代的部落型阶层分化酋长制→青铜器时代的城邦或王国型阶级分化奴隶制→铁器农业时代的国家统治型贵族分封君侯制→机器工业时代和电子信息时代的生产组织分化型或社团组织分化型议会民主国家制→再往后，随着智质性状的进一步分化扩延，社会结构单元势必朝着国家联盟、跨洲联盟乃至全球一统的超国家社会体制发展。【可见“国家”是迄今为止最短命的自然代偿结构，它至多不过有数千年的历史，却已显露出行将就木的衰丧气象，这并不与国家的善恶有关，而是自然弱化代偿的加速度定律使然。须知国家消亡决不意味着社会结构溃散，恰恰相反，它倒是社会结构以及社会制约“更上一层楼”的代偿跃迁。所以，无政府主义至多不过是一种由虚假的“平等”折射出来的近代幻影，正如共产主义至多不过是一种由虚妄的“正义”折射出来的末代幻影一样。】



也就是说，“国家”作为“自然社会存在”的一种结构形式，它同样必须实现自身的残弱化演历：

——它的“弱化”过程体现在“统而治之的国家权能”倾向于逐步分散和内向削弱的趋势上；【即如它的经济管理职能不得不移交给越来越结构化的独立经济单位，而既往那种“盐铁官营”式的封建国有制生产关系势难为继；它的文化管理职能不得不移交给越来越系统化的独立研究机构，而既往那种“以吏为师”式的政教合一制文化关系早已解体；甚至它的某些政治管理职能也不得不渐次移交给越来越民主化的社区或社团，从而使“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”的“大政府、小社会”体制必然朝着“政党分化、社团丛生、信仰危机、个性解放”的“大社会、小政

府”体制转化。】

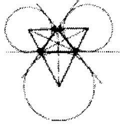
——它的“残化”过程体现在“封闭自足的国家隔离”倾向于逐步开放和外向依存的趋势上；【即如它的经济自给状态越来越显得残缺不全，于是不得不日益深入地参与到国际经济结构中去；它的文化孤立状态越来越显得不成体系，于是不得不以自我批判的态度融入整个人类文明的洪流中去；甚至它的政治自主权也不得不有所让渡，从而在日臻严密的国际政治秩序或曰“自然发育的社会结构扩展”中走完国家体制的临终路程。】

不言而喻，这个过程非但不是社会结构的松弛或社会织体的疏离，反而一定是社会结构的紧固或社会织体的致密——或者说，是“社会结构单元”在更高层级上的实现。严格说来，既往的**国家史**其实就是一部**社会结构化的自然史，其系统控制的权能转移过程**正体现着**社会组织的分化密构过程，**它将把生命物质引入怎样一个高度集成的自然结构实体之中，自是社会化生物的先行者——人类所不能不关心的前瞻宿命。【顺便一提：不仅是“社会”，任何“存在物”或“衍存系”都不可避免地朝着这种结构化的方向挺进。故，所谓“后现代主义”的“解构”思潮其实仅仅表达了对结构转换的震撼、无奈和仓皇失措，却全然不知这“解构”的动荡正是更庞大、更紧密的“结构”之母体。】

第一百七十七章

大同——乃是**生物智质性状趋近于极端分化或极端残化**的**生物同质态残弱存境或社会实体化结构属境**，亦可说是**预定在晚级生物的意志和逻辑属性中的自为代偿倾向**。对于上述定义，读懂了全书的人自无难于理解之处，只有“同质态”和“实体化”二词尚需注释：所谓“同质态”，是对自然物质演进到异质分化的极端境界、亦即自然物质演进到晚级临末生物阶段的一种表面化形容，“同”就“同”在他们都处于“同样的异质分化位格”上，或者说，都处于“同样的高度残化存态”中，是为“同质”的真义，

换言之，此刻的异质个体可能呈现出某种十分近似的残弱代偿形态，如果届时还能区分“个体”的话。所谓“实体化”，系指极端分化或极端残化的生物衍存者直接就是极端弱化的临界失存者，他们业已全然丧失了独立自在的生存根据，于是唯有通过残残构合，结为一体，而且是没有任何错动余地的致密结构实体，方可换来最后存续之一瞬，**实际上，此刻的“生物存在”简直就是一块“社会结晶”，如果届时还能将其中的内容称为“生物”的话。**【也可以这样讲：真正的“同质”物相大抵仅仅发生于“奇点前的非宇宙幽在”上，即一旦物演流程爆发于“具有代偿属性的有限衍存区间”内，则意味着自然存在随即陷入了“不可逆的异质分化进程”中，通常所谓的“同质”，不过是对不同演化位相或不同异质现象的辩证观照或粗浅概括而已（参阅本卷第一百三十章）。于是，通常所谓的“实体”，无非是指各个演化位相上的“异质结构体”，譬如，异质粒子结构而成的“原子实体”、异质原子结构而成的“分子实体”、异质分子结构而成的“生物实体”、直至达到异质生物结构而成的“社会实体”为止，是谓“实体化过程”。】



不过，虽然同为“实体”，各自的存在性却大有异趣：越原始的“实体”，其存在效价或存在度越高，代偿效价或代偿度越低；反之，越晚近的“实体”，其存在效价或存在度越低，代偿效价或代偿度越高；**终于，达至“社会实体”或“大同社会”的过程就成为濒临有限衍存区间的失存界点的过程，即成为存在效价或存在度趋近衰竭的过程。**

基于此，由“最先进的智化物质”（指进化度达到最高阶段的人类品系）所组成的“大同实体”（指结构度达到最高境界的自然社会）自将具有如下特征：

它的“分化”程度或曰“残化”质态与其结构程度相一致；【具体表现为：分工无比细化和简化，以至于“分工而不分人”，即人人尽可以无所障碍地互换职业；国家、阶级、家庭乃至社团统统解体，因为社会的每一个结构位点在每一瞬间都被某一个高度特化的智质性状载体所填充；社会反馈信息系统和控制系统极为严密，严密到非由智能机器及其网络体系取代

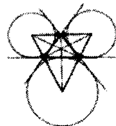
政府管制不可；……总之，“社会人”仿佛是一个个极度残化了的碳元素，随便将其置换在任一化合位点上都没有什么要紧的区别，“社会实体”则像四价碳元素联构而成的钻石晶体一样透明、美丽而又致密无间，随你怎样加以分割它都是同质的结构。但此刻的“社会人”已无所谓“个人”，一如此刻的“结晶碳”已无所谓“碳原子”，须知钻石无论有多么大都不过是一个“碳分子”，恰似社会无论有多宏伟都不过是一个“以智质性状系统”为基质的“大同物体”一样。】

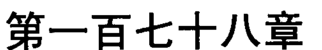
它的“活化”程度或曰“繁华”质态与其代偿程度相一致；【具体表现为：感应代偿或认知能力达到极致，文化和技术创新无时不在进行；生物及社会自由度格外之高，各人的活动频率、社交范围与运动速度均大幅提升；生产力猛增或曰“物化性状极度丰厚”，人的生物体质存在相对渺小；……凡此种种，都不免使社会结构处于无休止地调整动荡之中，亦即形成了一种与无机晶体全然不同的“活化晶体”，它是递弱代偿衍存序列的最后结晶，是自然结构趋向丰满的最高成果，但这枚“社会果”此刻业已熟透，稍一摇撼即会落地成渣，居于其中的人类想必成不了尝鲜者，倒是必须紧张提防那落果之危，到头来，只怕是纵有享不尽的福利、用不完的珍馐亦将难免食不甘味。】

它的“危化”程度或曰“弱化”质态与其存在程度相一致；【具体表现为：“物质与文化的极大丰富”提示“加载在人类身上的代偿性状负荷超重”，因为这些需要汲取大量能源方可维持的“智质性状系统”业已成为人类生存须臾不可分离的非生理性肱股，它标志着临末智质生物的生机性功能储备几近告罄，或者说，它标志着原始前衍物质的自满态自在元气行将耗尽；于是人们不得不“各尽所能”（即不敢有丝毫之疏懒怠惰）以求从早就百孔千疮的自然界中索取无餍，也不得不“各取所需”（即不敢存丝毫之淡泊清高）以免致密的社会结构断裂于某一微弱的环节；其结果是，人类对自然资源的需求越来越大却又不能不更深入地破坏自然，人类对社会结构的依赖越来越强却又不能不更剧烈地动摇社会；……总之，依存条件愈繁，依

存难度愈大；结构体系愈密，破绽之处愈多；而十分不幸的是，此刻的“智性物种”其生物生存度已趋近于零，他们必须时刻仰赖社会结构的有序运转才能苟存，可偏偏此一结构体系也已走到了自然代偿演运的尽头，亦即社会结构的脆弱程度业已发展到一触即溃的地步，然则“你不入地狱谁入地狱”？】

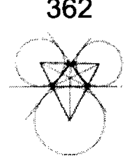
至此，那个亘古高悬而又扑朔迷离的“大同理想”到底实现了。人类前赴后继、高歌猛进，终于大功告成，这是宇宙演化的无上极品，是自然苦修的涅槃境界，它必须经由生物的自为努力才能有此正果，可它也必须借助人类的自我牺牲才能有此升华，宛若光和热的释放一定要让燃烧物化为灰烬一样。说来可叹，灵慧有余且自命不凡的人类居然也会身不由己地上演一出灯蛾扑火的闹剧，或者换一个不动声色的讲法：人这种自然物品终究不过是在为自然衍存之道作嫁衣裳罢了！（参阅卷一第五十五章、第五十六章和本卷第一百三十四章Ⅳ节、第一百五十六章等）这倒应了那句颇有一些辩证意味的老话：最大的失败莫过于成功。然而，试问谁又能把无法回避的“老迈”和“衰竭”归之于“成功”呢？【再者，尽管这里所谓的（大同）“理想”与卷二第九十八章中有关“逻辑序列”的那个“理想”是迥然有别的概念，但一个久远不衰的“愿望”或“意志”之所以能够在毫无实现可能的时代（或衍存位相上）生发，也足以暗示这种“社会意志上的理想”与“逻辑序列上的理想”同样具有“预定和谐的先验规定性”在其中，亦即具有某种“必将依据意志所向而实现”的 logos（逻各斯）律令在其中（请回顾第一百零七章）。质言之，逻辑动势就是自然动势的体现，人为操作就是自然操作的贯彻，故此才说：“空想”之不空，其实并不与学说或主义是否科学相干。】





第一百七十八章

以上所述看起来像是一鳞半爪的分论，实则已基本勾勒出生物晚级社



会的结构分化轮廓及其代偿演运轨迹。其所以要采用这样一种漫谈的方式来探讨质地严密的人类社会构成序列，乃是出于两点考虑：一方面，作者必须照顾到既有的社会成见，即必须设法将全新的逻辑血脉贯通到旧有的社会概念体系中去，从而使社会学的脱胎换骨过程成为一个自然成长过程，而不至于显得过于突兀；另一方面，也是为了借此完成对既往社会观念的梳理和批判。【有鉴于此，我特意将有关"社会定律"（第一百三十四章）以及"社会原理"（从第一百四十六章到第一百五十七章）的讨论放在生物初级社会和生物中级社会的文字部分中进行，这样既有利于阐明社会演化的自然源流，也有助于化解一般人文学者对"博物学式的研讨人类问题"或"理科式的研讨文科问题"的排斥和拒绝。然而，迁就的目的是为了达成毫不迁就的革故知新，因之，我建议读者最好能够重温上列小括号内所提到的重要章节。】

实际上，未来社会的具体形态是不可预知的，甚至就连未来逻辑的思维形态也是不可预知的，因为"未来的社会"和"未来的思想"一样，都是高速嬗变的临末代偿产物，你不处于那种"存在效价进一步有所流失的衍存位格"上，如何可能堕入那个"代偿效价进一步有所递增的相应情境"中？也就是说，"当下之知"尚且不知"未来之知"的模样， 又如何可能借用"此知"来捕捉"预知"的对象呢？由此可见，对未来社会的憧憬永远只能是乌托邦式的空想，正如对绝对真理的宣示终究只能落得个相对谬误的贻笑一样，尽管这"空想"之中大抵寄托着未来存在的动势也罢。【故，所谓"科学"只不过是一种暂时的（或曰"位相性的"）思维形态和行为方式，它必将被另一种或另一系列"后科学"的自为机制所超越（当代西方的某些新怀疑主义哲学家和科学家，如法兰克福学派以及约翰·霍根等人对"科学"提出了种种质疑，就是这一自然进程的先声）。从感应形式的演进位相上看，"科学"的适用对象仅限于存在度较高的"前理性逻辑属性"和"前文明社会实体"，即那些存在质态相对稳定、结构质态相对狭小、且能够搬入实验室里任意分割或借助于感官媒介加以实证的对象，而不能是

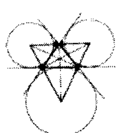
“把握对象的对象”（指“精神”）或“左右主体的主体”（指“社会”）。】

因此，“人文社会学”总是不能在“社会科学”上成立。【即是说，它必须基于科学，又必须超越科学。因为它所面临的对象及其由以出发的主体原已超出了科学观照的范围。所以，“精神”和“社会”要么在广义的科学时代不能成为科学研究的对象，要么在科学鼎盛的今天又不能运用科学实证的方法。其实，往后的自然学科亦将不免如斯，当今的理论物理学（譬如“超弦理论”）即为此种“越位”的端倪——越位到更为虚脱的逻辑境界中去了。】

这倒有必要重新审视和注解苏格拉底及其弟子柏拉图所倡导的“认识你自己”的主观超前意识：**即“人”自身直接就是自然物性的发扬和自然存在的凝炼，因此人的心理倾向、逻辑趋势以及性状演化——即“你自己”的全体——都在朝着“自然规定的衍存格局”发展，或者说，都在朝着“宇宙物演的社会化衍存终局”发展。**

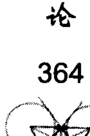
【马斯洛的“人类需求层次论”就是最好的心理学旁证（参阅《人的动机理论》〔美〕马斯洛著），不过，对马氏的划分必须给以更深入的开掘，才能窥见人性发生论的根源和长势。让我们也从处于最底层亦即最“优势”的层级谈起：

所谓“生理需求”（the physiological needs），马斯洛很精确地将性要求从其中排除，只留下食欲所发动的“饥饿”来支配一切。这第一层需要实际上就是原始单细胞的全部欲求，由于单细胞生物结构简单，故可孤雌裂殖，“繁”“育”无分，于是遗传性代偿的效价颇高，基于此，单细胞生物没有“安全需要”，因为它们的总体生存度太高，全然不必为逃避自然死亡或环境灾害而奔命；也没有“爱或归属的需要”，因为它们自性圆满，无须寻求残化者的依附或补合；至于其他的社会性需要更是无从谈起，因为它们的社会度极低，何必为了取悦于另外的同胞而自寻烦恼？单细胞生物作为所有生命最古老最稳重的始祖，就此把分外简单的充饥之需传给后辈，却不料它居然成了包括人类在内的一切活物最强大最优势的需求，令念念



不忘“民以食为天”的人类看起来着实与其他生物无大分别。然而，多亏了这个“为嘴”的根性，人类才保留下来了那么一丁点儿稳重务实的气质，否则真不知他们会轻狂到何等危险的程度。

再看“安全需要”(the safety needs)，这已是细胞多聚体的后生动物们趋于弱化的首要指标，或者说是神经网一旦形成就要承受的第一桩痛苦，它们的生存度减弱了，所以立刻需要某种敏感的保护机制予以代偿，是为安全需求的渊源所在。可见一切痛苦都是安全生存的指南，而一切发展都是朝着不安全的方位逼近，只有这两者对等运动，生命的递弱代偿演化进程才能继续。可怜的生命因此陷入无尽的恐惧之中，它们刚刚不满足于混饱肚子，就得为这种不满足付出令其胆寒的代价，这个代价至此还不算太大，再往前走更要付出“快乐”形态的代价，到那时它已丧失了自身的一半，然后尚须将另一半交付给社会去处置。



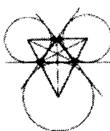
这就是所谓“爱的需要”(the love needs)，或如马斯洛所说，是一种归属的需要。何谓“归属”？就是残化了的自身去追寻失去的完整。从表面上看，大多数动物包括人类只不过丢失了性增殖能力的一半，这种丢失反而给它们带来了实现爱欲的快感；殊不知消受快乐可不是一件容易的事情，因为“快乐”无非是代偿残缺的生理诱导；你受其挑逗兴冲冲的奔去，就不得不把自己天赋的主权卢梭式地让渡出来；你不受其诱就无可存续，你要存续却先得奉献自己；须知性的缺失与补合正是生物社会结构化的初始原因，你为性爱把自己设为牺牲，其实是主动地将自我供上了社会祭坛；试问，你得耶，抑或失耶？是追求到了完整的自存，还是沦落以至彻底的自失？是故，马斯洛要把“爱”泛化为“与性并不是同义的”一般的爱，其实那已不是原质的“爱”，而是哪怕你恨得咬牙切齿也不得不既“给别人”又“接受别人”的社会制约了。

于是，“尊重的需要”(the esteem needs)油然而生，这是丧失自身后的一点儿影子般的自我残存，或者说是供奉了血肉之躯的幽灵保留，因此它显得格外贵重，再也经不起丝毫的折损，其实它的贵重正由于它是所剩无

儿的轻质残余，你之所以感到活就是活了个尊严，乃是由于你早已把自己不自觉地支付给了社会，并由这支付不等价地换回了少许弥可珍惜的自尊。可见，所谓“尊重的需要”无非是对自失于社会的虚假保全，或者是对陷身于社会的一种否认，本质上至多属于反社会倾向的无声叹息而已。故此，真正完全融洽于自身所在社会的动物和人，反倒可以不用关怀尊严的得失；一旦它在社会上碰壁，或处在与社会格格不入的境况之下时，尊严的计较立刻就成了一个严重的问题。

那么，怎么办才好呢？显然只有一条路可行，那就是把自己完完全全地融入社会，然后反过来把社会整体视为自身存在的超越、扩张和证明，这就是“自我实现的需要”（the needs for self—actualization）的质性内涵。它表现为一个人“正在干称职的工作”，“音乐家必须演奏音乐，画家必须绘画，诗人必须写诗，这样才会使他们感到最大的快乐。是什么样的角色就应该干什么样的事。我们把这种需要叫做自我实现。”（以上引文均出自《人的潜能和价值》 马斯洛等著　林方主编）换句话说，既然我们已经不可逆转地残化了，那就让我们老实而无愧地确认甚至追求更彻底的残化，并为这种残质的存态居然能在整合代偿的社会组织中得以定位而庆幸，由于不彻底的残化者反而不免与社会实体形成若即若离的龃龉态势，因此所谓“自我实现”只能是指自我残极的社会消融或社会实现。【这就是“人格”在“社会坐标”上的尴尬位置。（参阅本卷第一百二十五章的坐标示意图）】

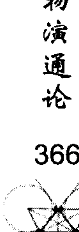
结果，可以认为，人类的需求层次俨然就是生物进化及其社会演运的人性化翻版，其发生序列恰好“排列成一个优势层次”（引文出处同前），即越低级的需求越显强悍，越高级的需求越易迷失，这种情形适与生命存在的递弱演历相呼应。不过，应该说明的是，现行的“优势分布”，一方面提示被人类看作低等生物或更低等非生物的下位存在实质上具有应予逆向评价的优势存在度，另一方面也提示人类的社会存在尚处于社会结构实体化发育的过渡阶段。迨至整个人类的基本需求普遍达到以追求“自我实现”为第一要务——或曰“劳动是人的第一需要”（马克思语）——之时，社会



才能骄傲地宣称，它已演进到整个自然实存的无上巅峰，并将卓然而立的智性生命彻底吞没了。】

第一百七十九章

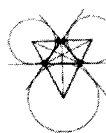
黑格尔曾说：哲学史就是哲学。此言不谬，然未免失之于眼界太窄，应该说，存在史就是存在，逻辑史就是哲学，而逻辑史与存在史原属一脉（参阅卷二第九十四章与第九十五章等）。**这意思不是说“存在”只存在于“逻辑”中，而是说“逻辑作为一种代偿之属性”只能派生性地存在于“存在的绵延”中，或者，反过来说也一样，“存在作为系列代偿之实现”必定支配性地贯穿于“逻辑的绵延”中。泛化开来，则一切逻辑的或非逻辑的物存属性——包括“人性”的方方面面——归根结蒂都是存在的展开、存在的发扬或曰“存在流的实现”。于是，“人”就是物的后衍质态，而“社会”就是存在的集大成，即是代偿衍存的集大成，亦即是代偿衍存的集约化存境或代偿属性的集约化属境。**



所以，社会历来把“面向自然”视为自身发展的根基所在，其实，本质上是自然历来把“面向社会”作为自身衍存的终极方位。**换言之，社会是自然属性的全面实现和高度集约，人类理性逻辑的智质演运过程及其生物性状的物化重塑过程就是“自然社会化”的生动表达，故而社会的内涵呈现越来越丰富的倾向，即“社会存在”倾向于将一切自然函项（或曰“一切自然代偿项”）统统囊括在自身之中。**

也所以，作为“实体化社会之基质”的人类及其人性，必定是整个自然属性的集成，即是说，一切自然属性（或曰“一切自然物性”）都将在“人性”中无一遗漏地获得表达。【恩斯特·海克尔（E·H·Hackel）曾于1866年提出：生物的个体发育是系统发生的简短而迅速的重演。这个发现通常被海克尔本人以及后来的生物学者仅限于用作胚胎学的研究和生物进化论的证据。**然而，如果把“人”置于整个宇宙的演化背景中考察，则人类个**

体的生存史俨然就是自然存在史的简短而迅速的重演。因为在胚胎成型之前尚有一个分子的、乃至前分子的演育过程，而在胚胎落成之后也还有一个体质的、乃至超体质的智质性状演育过程。这个完整的“成人化过程”恰好是整个宇宙演化进程的微缩重演：从粒子、原子、分子到生物大分子的合成，是胚胎细胞得以形成的生物微观代谢前提；从受精卵（单细胞）发育到囊胚期（多细胞融合体）、再历经类似于鱼、蝾螈、龟等具有鳃裂和尾的胚胎前期阶段、以及类似于猪、牛、兔等较高等陆生动物的胚胎中期阶段、最终发育成具有种种体智潜能的婴儿（或曰“具有诸多潜在属性的载体”），是为海克尔“重演论”所观照的生物史全程；而后，体智性状的后天成型过程则完全是沿着社会化过程的轨迹运行，即幼年期生存于亲缘结构的类中级族群组织中，成年期跻身于超亲缘结构的晚级社会组织中，且其间必须逐次经过马斯洛所描绘的生理、心理乃至理性精神的重重门槛，临末终于被这一“历尽沧桑的社会化成长过程”弄得形神俱异，以至于发展到自己都不认识自己是何种东西的程度。】



基于上述，可以得出这样的结论：“人性”就是“物性”的绽放，然则“人道”就是“天道”的赓续，或者说，“人道”无非是“天道”的晚近弱化衍存质态，是乃中国古代哲思中有关“天人合一”之理念的现代注解。

相应地，“社会存在”就是自然衍存的耄耋境界，亦即“社会发展进度”直接就是地老天荒的自然指标。

第一百八十章

宇宙万物因递弱代偿而衍存（卷一所示）；【论断：“人类”乃是弱化物演的最后载体，由此注定了我们在自然界的卑下位置。】

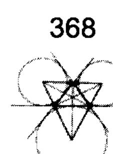
精神属性因分化依存而勃发（卷二所示）；【论断：“精神”乃是属性代偿的最高形式，由此注定了智慧在衍存系的无助性质。】

社会实体因生物残弱而构成（卷三所示）。【论断：“社会”乃是物相跃

迁的最终结构，由此注定了人文在宇宙间的飘摇情状。】

总之，物质存在、精神存在以及社会存在都是由“存在（本）性”或“存在元质”所规定的同一流脉，换言之，它们都是“自然存在为了让自身得以存在下去的存在方式”。除此而外，岂有他哉？

既然任何衍存质态都不外是“统一存在”的延伸，则任何衍存动势都必然受到“同一存在性”的支配，即是说，存在的形式是无可选择的，存在的前途是预先注定的。



“自在”乃是存在度偏高的衍存质态，“自为”乃是代偿度偏高的衍存质态。“自为”是为了能够继续“自在”而“为”，“自在”是基于势必“有所为”才“在”，**其间只具有“在”与“为”的程度之差别，却不具有“为”与“在”的向度之分歧。**

也就是说，“人的作为”与“物的不为”同源，“人的实践”与“物的演运”同质。**“实践”因此非但不能改变“演运”的自然态势，反而一定是固有演运趋势的展开和促进。**

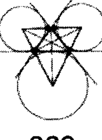
于是，所谓的“实践哲学”或“有助于实践的科学哲学”应运而生，它们大抵不过是被日益紧张的生存形势所扭曲的功利性考量或应变性操作，这使得哲学的发展倾向于背离哲学的原始宗旨——即“不笑不足以为道”（老子语）的那种超然思境。尽管这是无可奈何的“蜕变”（指自在的底气日趋衰竭），也是无可指责的“大势”（指自为的气焰日趋浮嚣），但身为哲人总不应忘记：**“哲学的元义”正在于澄清“驱动实践的自在因素是什么”，而不是像其他学科那样“反倒被实践的自为要求所驱动”。**这不是要得出无所作为的消极“出世”结论，而恰恰是要指明积极“入世”的原因，即“自为之物如人类者为什么无论如何都会陷于有所作为的规定中且不能自拔”。

因此，人类不管怎么做似乎都是“应该”的，也似乎都是“错误”的，“错”就“错”在他们的一切所作所为终将导致**自身弱化的继续推进**，亦即终将达成**自然失存的自我趋赴**，可这正是他们“应该”存在的根据。

也因此，我的**哲学推演**虽然可能像**存在的推演**一样特别切近于**人的衍**

存，却丝毫不能对**人的行为**有所忠告，亦即不能对**自然的运作**有所忠告。

从这个基本点出发，才好理解关于批驳布里丹"意志的选择"所造成的悖论：即一切**选择行为**或**选择主体**都有一个**不容选择的行为规定**或**主体规定**在先，亦即**"选择"本身**正是那个**规定着选择过程的规定之体现**，故此，**从根本上讲"选择"不成立——譬如"人类自为方式的选择"**或**"社会发展方向的选择"等等**。这不是由于"布里丹的驴子"（Buridan's ass）在完全均等的两垛草料之前会因无从选择而饿毙，而是由于"自然化身的驴子"在唯一可取的那垛"宇宙草料"之前必因无可选择而趋之。



跋

本书无非是把一回事演绎成了三件事，或者说，是把一个系列的事体人为地分立为三个系统加以诠释，即：事物或世事之所以流变不息，以至于演化出人的存在、人的精神和人的社会，全是由于一个最简单的原因使然——我称其为“递弱代偿原理”。

因此，不管对上述原理加以论证显得何其困难，读者其实只要能够得出如下三点结论即可欣然掩卷：

其一，自然物演呈现为在流逝中常存、在衰亡中新生，由以嬗变出从简到繁、属性渐丰、结构重叠的宇宙万物和人间气象，盖由于物质存在度不可逆转地趋于递减、从而要求相应形式的代偿过程予以追补所致；

其二，精神现象说到底不过是原始物理感应属性的代偿性发展产物而已，由此渊源出发，才能揭示精神发生和精神运动的全部规定性，并借以廓清久久笼罩在认识论、意志论以及美学理论上的种种哲学谬误；

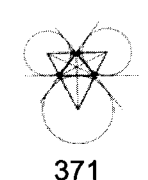
其三，社会存在是衍生于生物存在之上的又一层代偿物相或代偿存态，亦即生物分化及其生物属性分化正是社会结构分化的自然基础，因此以生物为其基质的社会实体自有与生物进化史同步发展的自然演运史。

将如此简明的事理搞成如此复杂的书卷，实在是因为整个人类思想史恰恰是在这些问题上歧见纷呈，云遮雾障，以至于我们每前进一步，都必须小心地拨开草莽和荆棘，才有望在可供落脚的地面上踏实一条路径。

哲学大概总归要处于两难境地的吧。在思想史早期，哲学倾向于凭借感性直观表象来否证感性；而今，哲学又倾向于凭借理性科学逻辑来质询

理性；这使得哲学不免陷于如此尴尬的局面：它先行捣毁了自身赖以立足的基础，然后却又说它似乎才是唯一站得住脚的学问。然而，回首远望，当代科学的最前沿，譬如粒子物理学，不就是两千多年前留基伯和德谟克利特所提出的“原子论”哲理的继续吗？也就是说，科学观念作为哲学思脉的承传产物，其本身不也照例是这样发展起来的吗？再说，假如由理性所导出的人类现实生存境遇未曾给我们造成麻烦，或者，假如由科学所导出的人类逻辑延展序列未曾给我们提出疑义，哲学又怎么可能去凭空诉说呢？因此，一味地鄙薄形而上学是毫无意义的，反倒是当前的科学进程愈来愈呈现出某种超脱具象的思辨化趋势，很值得思想界予以关注。也许，我在本书中所讨论的种种哲学问题，将来同样会转化成一系列科学问题或后科学问题亦未可知。

总之，本书只是提出和论证了一个基本原理。运用这个原理，应该还可以澄清许多我未曾涉及的其他问题，即是说，这个原理具有相当广阔的普解性。不过，那已是后人的事业了，我的厌倦之情早就把自己的灵性埋葬于江郎才尽的荒塚之中，所以只好就此搁笔了。



作者　2002.5.30.

于陕西师大寓所

附录一：《物演通论》导读

西方哲学史的发展大体上经历了这样一个过程：

起初是率然追问身外的世界，即“存在的本体”，如古希腊的自然哲学时期；尽管随之也发现了所欲追问的世界总不免折射出追问者自身的精神痕迹，或“理念的背景”，如毕达哥拉斯学派、爱利亚学派、尤其是柏拉图；但终究未曾想到或未曾证明：“对自然本体的设问本身”（即“本体论”）直接就关联着“对精神本体的设问”。

直至公元十七世纪，笛卡尔敏锐地意识到，所谓“外部世界的存在”总须被统摄在精神之中才成为可以指谓的“存在”，从而提出，只有“我思”是唯一可以证明的存在，由此开创了近代“认识论”的先河。不过，从直觉上，笛卡尔又不能否认外部世界的存在，于是，著名的“二元论”就此诞生了。

然而，一系列问题也由此发生：既然“心灵实体”是唯一可以确证的存在，那么，怎么能够又说“物质实体”存在或不存在呢？这岂不是明摆着要为自己认定不能证明的东西予以证明吗？显然，笛卡尔从“怀疑”出发却走入“独断”，合理的推论应该是：精神以外的东西到底存在不存在一概不可知。这便顺理成章地造就了休谟。

既然“不可知”，何以又会“有所知”？“知性”——哪怕是“纯粹知性”——这时总该探讨一下了吧，否则，说什么“可知”或“不可知”不是照例也属于一种新的“独断”吗？康德就为此思索到老，并成为继亚里士多德之后着意拷问“知的规定性”的近代第一人，诚然，他的这番努力不

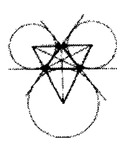
可谓业绩不著，但终于还是未能澄清“知的规定性”如何与“在的规定性”统一，反倒更弄出一大堆“二律背反”的麻烦。

至此，必须有人出来收拾这个残局：他既不能又跑到“精神”以外去独断地大发议论，亦不能全然置精神认知的“对象”于不顾，同时，他还得设法消解康德及其前人所提出的知性或理性中的种种矛盾和混乱。这可不是一件容易的事情，因此，即便他运用某种穿凿附会的方法，只要能够一举解决如此复杂的一揽子问题就值得给以大大的喝彩。于是，黑格尔那“辩证的绝对的理念”之光辉一时把人照得眼花缭乱也就不足为怪了。

此后的哲人就是依据这样一部思想史而叹息“哲学终结了”。

显然，在这里，原本没有“唯物”或“唯心”的问题，或至少没有二者之间如何斗争的问题，因为最初那些追问本体的人尚未意识到另有一个“心”与“本体”对立；而后来那些追问心灵的人又不允许假设一个“心外的物”存在；前者的单纯不言而喻，但后者的明澈——明澈在深知精神本身也有它的“物性”或曰“客观规定性”存在——更另人钦佩。也就是说，“唯心主义”原是“唯物地”探询“物的存在”时必然引出的后续问题，或者说，是人类认识进程走向深入的一个阶段性必然，须知“精神存在”本身也同样是一种“客观存在”，而且是“你没有它自身以外的其他手段来把握它”的那样一种存在。逻辑实证主义正是基于这一点而认定“形而上学”问题“无意义”或“不成立”，这并不表明这个问题业已得到解决，只能证明逻辑实证主义以及分析哲学自身的技术化品格的局限性。由此可见，那些决意要与“唯心主义”（或本原意义上的“形而上学”）展开一场堂·吉诃德式的战斗的人，要么是全然没有搞清对方那架大风车究竟是在干什么就雄赳赳地冲了上去，要么则索性采用“在逻辑上否认对方可以言说”的方式宣告自己不战而胜。

看来，有一点是各方面都可以接受的结论，那就是：整个经典哲学史——亦即整个人类思想史——迄今既未能解决“世界如何存在”的本体论问题，也未能澄清“精神如何存在”的认识论问题。



再往深看一步，哲学史的历程是这样一个艰难的思想分化进程：它起初只有一束外向的眼光，宛若一个光秃秃的树干；随后在笛卡尔处分成两元或两枝，但却立即在“物质”与“精神”之间发生迷乱；结果，为了超越这种迷乱，从十九世纪后半叶到二十世纪，各个学派如雨后春芽，分别在这两枝主干上疯长。然而这些新发的枝芽全都呈现出在细微末节上繁蔓纠缠的特色，即进一步表达着“哲学终结了”的衰败气象，是为“后现代主义”只能“解构”而无能“建树”的自身原因和自我写照。

那么，还有没有一条从根本上阐释和化解上述全部悬疑的出路呢？即是问，还能不能越过“末节”、抵达“元初”、且最终又足以贯通从“元”到“末”的全局呢？

纵然有这条出路，它也一定是一条关隘重重的险径，而且它必须具备全新的探察视角并进而建立全新的逻辑系统，因为下述那些人类认识史上业已揭示出来的种种问题是不容回避的：

a．它必须继续追问存在，且不能像费尔巴哈那样闭目绕过“精神存在”对“外物存在”的覆盖乃至变塑，反而要一开始就坦率承认凡是可以言说的“存在”均是已被接纳到精神中的“存在”；

b．它必须继续追问精神，但不能像黑格尔那样仅仅通过在精神思辨中设置对象就断然勾销对象在精神外的存在，倒是黑格尔的辩证逻辑本身何以能够成为一种客观的逻辑存在方式尚需探源；

c．它追问存在，却不能像海德格尔那样束手无策地打算重返古希腊，因为正是由于古希腊的“存在论”才导致了“存在的迷失”，也又一次导致海氏本人从“存在的本体”滑入“人本的存在”；

d．它追问精神，却从某种“实证”出发，以免被维特根斯坦的逻辑分析归结为是脱失于“原子事实”及其“真值函项”的“无意思命题”，尽管维氏那“真值”的“真”和“事实”的“实”其实均未给出证明，亦即尚待另行证明。

e．它面对一切存在来“整合”存在，而不是“后现代”式的“解构”

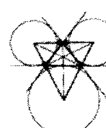
存在，因为世界从来没有一味地“解构”自身，反而一直在不间断地“结构”自体，所以它不能不建立一个相应的、完整的哲学体系。

f. 它所面对的“一切存在”中自须囊括“社会存在”，固然除孔德以外的既往所有哲学家都将“社会存在”分别为“异样的另外一系存在”，而且孔德本人也终于未能阐明社会存在何以成为自然存在的继续。

为此，当今的哲学必须能够循序阐明和求证如下各项基本论题：

Ⅰ. “存在”——姑不论它是在观念之内还是在观念之外——何以会存在？如何存在？而且为什么不能不以这种特定的自然演化方式存在？是什么因素使之得以存在？又是什么原因使之处于不断的流逝和嬗变之中？这个态势如何使存在物从僵化走向活化、从自在趋于自为、从而得以自“无精神或亚精神境界”登上“精神境界”？以及，那活化乃至精神化了的存在物何以必然陷入结构化亦即社会化的制约存境之中？基于此一追溯，“精神”有了渊源；“社会”有了出处；“自然”终于统一。是乃本书《卷一　自然哲学论》之主旨，或可视其为“总论”。

Ⅱ. 既往的哲学历来未曾找到“精神存在”的源头，而找不到源头的江河自会呈现为流向不明的天河。精神一旦有了渊源也就有了自身存在的根据，这存在的根据决定着它的存在方式和衍存前途，于是，“知”有了“物性的奠基”——“唯物论”这才得以在“心的统摄”底层崭露头角；也有了“观念的动态”——“唯心论”这才得以在“物的照应”之间舒展铺张；更有了自身奔赴“真理”的向量规定——“不可知论”终于可望从“此岸”调谐“彼岸”。而且，诸如感性、知性、理性的逻辑演化序列如何随存在序列的发展而发展？为什么说亚里士多德的所谓“形式逻辑”乃是“知性逻辑”？为什么说黑格尔的“辩证逻辑”其实只是“从知性到理性的逻辑过渡”？然则理性逻辑的相应规定是什么？以及“意志”与“意识”的等位关系、“心理和情绪”的感应基础、乃至“美”的由来等等有关“认识论”的千古疑难均可在与前述“存在论”的统一衔接上得到清晰的解答和阐发。是乃本书《卷二　精神哲学论》之概要，或可视其为“续论”。



Ⅲ. 倘若“人的存在”是“自然存在”的产物，则“社会存在”也就没有理由不是“自然存在”的赓续。“人”源于“生物进化”之中，“社会”自亦增长于“生物种群”之内。社会达尔文主义之所以错了，是由于达尔文的进化论一开始就没有深向发掘“进化的底蕴”，亦即没有追询“自然存在的存在因”，而这项追询原属于哲学的使命，故而怨不得身为科学家的达尔文。于是，“社会”的概念必须从头建立，“社会的规定”必须从“自然的规定”中抽绎，而“社会的运动及其归宿”也就必然被“自然的演动律令”所支配。基于此，才可以解答如下问题：“自然人”何以必须生存于“生物社会结构”之中？“生物社会”与“人类社会”的关系是什么？“人类社会”如何演成“生物社会”的完善、甚至演成“自然存在”的极致？以及，相应地，必须另行诠释诸如“政治”、“经济”、“文化”、“自由”、“民主”、“道德”、乃至“国家”和“大同”等等人文社会概念的深层涵义，从而使人类得以真正明白自身衍存的自然位置。是乃本书《卷三　社会哲学论》之纲略，或可视其为“结论”。

如此巨大的思想工程简直不啻于是要重建人类的世界观，它的凭借是什么呢？

说来可笑，任何哲学，不管是“外向于物质”的，抑或是“内向于精神”的，其立论自觉或不自觉地都得建筑在当时的科学认知基础之上。譬如，古希腊的哲学以当时尚未分化的博物学为基础；笛卡尔则陷于机械论；康德着重于天文学；黑格尔特别偏好于化学；……而科学（这里指广义的科学）却偏偏从来不问哲学那样的怪诞问题，这不是由于科学比哲学高深，恰恰相反，这正是哲学比科学深刻的原因。因为科学只需停留在“直观”和“直思”（指“直接展开逻辑思维”）的层面上已经足以解决它所拟解决的问题，而哲学却要去追究超直观的“形而上”层面，即反思那思“何以必须运思”、以及“如何展开为思”等等，从而企图在更根本的深层开掘包括科学活动在内的一切现象的终极原因。也正是由于这个缘故，与其说科学是哲学的“基础”，毋宁说科学是哲学的“对象”——即以当时科学的认

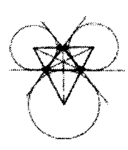
知结果作为哲学研究的现实思想“素材”，而“对象”或“素材”当然会在某种程度上影响“面对这些对象和素材的思”，这便造成科学与哲学之间扑朔迷离的响应互动关系。

于是，当代的哲思最好能够以相对论、量子力学、宇宙演化论、粒子物理学、原子物理学、物理化学、生物化学、分子生物学、细胞生物学、社会生物学、人类学以及种种社会学理论等先进的现代科学系统为背景，即以各学科边缘相互融合的自然知识与人文学科乃至哲学思考再融合，庶几有望拓展一层更大尺度的新视野，开创一系更为宏阔的新思境。

本书就是在上述一系列哲学史和科学观的认识基础上发生再认识的产物。

如果本书使“真、善、美”的固有概念发生了曲折，那么，应该谅解，这不是笔者有意要搅扰人们的梦幻，而是人的主观理念在某个历史阶段必然要被人的客观衍存形势所矫正。

如果本书翻转了“进化”、“发展”等词项的骄人涵义，那么，它不是要告诫人们“应该止步不前”，而是要告诉人们那“应该前进”的趋势是怎样一种身不由己的自然规定。



如果本书所展示的世界图景为人类的生存敲响了警钟，那么，这恐怕正是目前人类的逻辑倾向、行为方式及其由此产生的现实危机的一种反映，而且大抵是其最深刻的基础理论。

临末，说几句题外话。哲学是极深沉的“务虚”，然只有精于务虚的民族才有望找准“务实”的方向，须知人类就是以“智质虚存”主导“体质实存”的衍存物，所以，哲学的兴衰似乎一直与文明的兴衰密切相关。西方哲学思潮的涨落与西方历史气运的起伏完全吻合，中国亦然，只是由于中国自古缺乏多向求索的宽松氛围，因而也缺乏广博缜密的哲学体系，文明的张力到底弱一些。

近代以降，中国的哲人多以介绍西哲为己任，这固然是一项不可或缺的重要工作，也是国人因祸得福的一项优势，但这优势必须通过东西方思

想的汇集交融才能显现出来，倘若因此反倒荒芜了自家的园地，湮没了独到的思脉，岂非自甘菲薄？

何况，西方的哲学目前也实在需要注入一缕新风。

梁漱溟先生曾经说，西方文化表达着人类青少年阶段的勃勃生机和轻浮躁动；中国文化有可能表达人类进入中壮年阶段的沉沉忧患和成熟老到；而印度文化终将表达出人类步入暮年阶段的虚空思境和宿命意识。且不谈梁先生的整体看法是否确当，至少，他说人类既往的文明进程属于一种偏于幼稚的状态，则大抵应该是不为错的。若然，如果人类现在开始重新解读自己的人性本质及其自然位置，就像中年人不得不严肃地面对自身承载的重重生存压力，岂不是一项恰如其分的必要举措吗？

更何况，以西方思绪为主导的人类现代文明动势，眼下早已流露出某种难以为继或进退维谷的尴尬窘态了。

1998年4月于户县草堂啸吟园

附录二：哲学史与《物演通论》述略

要谈“哲学史”，首先就得谈“哲学”的概念或定义。古希腊的哲学指向（philosophy）原本只是“爱智慧”而已，它的内涵要从它的弦外之音来界定：即凡属切近而实用的问题均应交给常人或匠人们去解决，真正的哲人所关心的纯粹是发自智慧深处的疑难。这类思考自然远离日常生活与直观层面，其与国人“学以致用”的治学原则适成水火。当然，不同的思想方式必由不同的生存境遇所促成，这是另外一个话题，我们姑且不予置评。但由此形成的所谓“西方哲学”（其实就是古代非主流的“地中海开放型复合文化”之特称）与“东方思想”（其实就是古代主流的“地缘封闭型农耕文化”之总称）的分野却是一望而知的。前者的特征是：

一、追究终极（追问自然万物“为何存在”以及“如何存在”的终极原因）；

二、逻辑反思（运用缜密的逻辑来论证逻辑本身的特性，或者说让思想反过来拷问思想）；

三、科学前瞻（其结果是造成了科学之前身的博物学、提出了未来科学的基本问题如“原子论”等、并铸就了未来科学的思想方法如“数论”与“形论”等）。

后者的特征是：

一、述而不作（叙述或论述前人的东西而不敢妄加创作与创新，此由孔子发端，之后终成传统）；

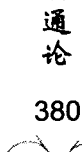
二、微言大义（运用言简意赅的语言叙事而杜绝繁琐的逻辑推导，此

出于原始象形符号系统的直观表意与直觉思维之制约）；

三、社稷关怀（集中全力以关注极端紧张的人伦关系与社群冲突，此乃中纬度高密人口与其有限农耕资源的生存格局使然）。

这是两种全然不同的“人类原初思维模式”，将它们统称为“哲学”亦无不可，然多少显得有些逢迎附会的意味，须知它们势将引出全然不同的问题、思路和语境系统，也势将引出全然不同的人文生存后果。

鉴于此，从根源上探求东西方思想的异趣与交融，恐怕正是应对双方文明各自走向末路或畏途的唯一选择。



一、中国思想史上的贤哲与显圣

老子：堪称中国思想史上唯一的哲人（表现出“追究终极”的思想苗头而中止于“社稷关怀”的大体意绪），且恰恰处于中国思想史的源头（信史时代之“古儒”或“古儒学”的代表）。在当时，老子作为周王朝守藏史（几乎就是国家文化的载体），应可直接看见两种社会生态截然不同的区别：即局限于中原一隅的文明进步社会之纷乱、血腥、扰攘和动荡的现状，以及遍布于中原周边的原始氏族社会之有序、安宁、清静和稳定的故态（第八十章：“小国寡民”、“结绳而用”、“邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。”）。加上他对自然现象的粗略观察，因而在其《老子》一书中（汉魏之后衍纂为《道德经》八十一章传世通行本），最早表达了对“天之道”的“柔弱”演动的猜测（是为“道”），以及对“人之道”的“无为”应和的劝诫（是为“德”），前者隐约而不自觉地影射了“递弱演化”的自然趋势（第四十章：“弱者道之用”；第四十三章：“天下之至柔，驰骋天下之至坚”等等，《道德经》直接论及“柔弱”凡十一处之多），后者朦胧而天真地提倡对“属性代偿”的人文反动（第三十七章：“道常无为而无不为”；第三十八章：“上德无为而无以为”等等，《道德经》直接论及“无为”凡十次之多），由此造成理论上的巨大成就与巨大失误，也由此造成后继之中

国文化和中国社会压抑而保守的基本素质。

其巨大成就在于：

（一）、他试图建立一个足以规约一切人文现象的宇宙观，并首次混沌地提出了“弱者道之用”（《道德经》第四十章）的天演理论，这个说法暗含着“弱化现象是‘道’的展开和实现”之意蕴，尽管他本人及其后学都未能透彻地证明与阐发此一最重要的“道论”思想，甚至一直将它曲解为不着边际的纷纭误谈。

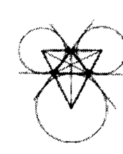
（二）、他相当连贯地论述了“天人合一”的东方理念，并首次含混地提出了“无为而无不为”（《道德经》第四十八章）的德行准则，这个说法暗含着“以‘有为’为表征的文明趋势是灾祸之源”的意蕴，即老子所谓的“无为”旨在排斥一切“文明化的作为”乃至“人文化的产物”（而非朱熹所云之“全无事事”或媚俗之谈如“有所为有所不为”等等），尽管他本人及其后学都未能意识到“‘有为’正是‘弱演之道’的属性指标”之“德论”要义，甚至一直将它曲解为权谋治术的行政策略。

其巨大失误在于：

（一）、老子的“道”与“德”指“万物尊道而贵德”（《道德经》第五十一章），然而他却将一切人文现象视为“失道”和“失德”（《道德经》第三十八章）的表现，排除在“天道”与“物德”之外，故而提出“绝圣弃智”、“绝学无忧”（《道德经》第十九章）等“复归其根”（《道德经》第十六章）的主张，以借此达至“返回自然（道）”的目的，殊不知“人类文明的恶性增进过程”恰恰是“道”的后衍产物与“德”的厉行方式。

（二）、正是基于上述错误，老子才提倡退回到类似于生物亲缘群落的原始氏族社会中去，即所谓“小国寡民”、“结绳用事”（《道德经》第八十章）的最高理想境界，这种格外彻底的“反文明”与“反文化”情结举世罕见，却无疑是老子学说符合逻辑的必然结论，只可惜，世间万物的演化程序仅有一条单向度的运动轨迹，丝毫也不给人留下两端跳跃的任何余地。

（三）、上面所说的“符合逻辑”与“两端跳跃”，乃是指贯彻于老子思



想之始终的“辩证逻辑”，即所谓“反者道之动”(《道德经》第四十章)的“反动”思维范式，要知道，辩证法原不过是理性逻辑的初始过渡形态(参阅《物演通论》第九十七章)，人类早期的思想家一般都无法摆脱这种局限，然而，学术界通常总是把这一部分看作是老子思想的核心及价值所在，可见其误读与偏失之严重。

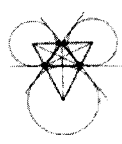
再补充说明一点：特别被人们推崇的“无为而治”的政治实践(如汉初文景时期等)以及“谋略权术”的引申之意(如“内用黄老，外示儒术”)，虽然不能说不是老子的原意，但肯定不是老子的深意。因为老子的主张不是“大国一统”或“繁华盛世”，也不是“有所作为”或“玩弄智巧”，而是“国更小，人更愚，事更简，物更朴”，总之，老子认为，只有“一无所为”(即如《道德经》第六十三章所言：“为无为，事无事，味无味”)地退回到“动物亲缘社会”或曰“原始氏族社会”中去，才能解决人类面临的忧患和危机。毋庸讳言，这其中既包含着深刻的见地，也暴露出思想的混乱。但，非此则不足以理解老子思想的原旨与主线。

所以，应该说，老子的学说仅仅处于直觉的和猜想的初级阶段，他尚无法使其思绪形成系统(或者说还只是一个断裂的扭曲的系统雏形)，更无法对其朦胧的猜想提出证明(或者说无论其“逻辑证”与“经验证”都还只是一种萌动)。但必须承认，在整个东西方思想史上，老子显然是第一个对弱演代偿现象略有触及的哲学家。(老子学说，歧义纷呈,此乃一切古老思绪所处的原始分化位相使然，故而颇可细细玩味，未尽之处，另文拾遗。又，顺便一提，我本人在着手写作《物演通论》和形成思想提纲之前，并没有真正看透老子，写至中途，陡有所感，于是重阅《道德经》以及帛书、楚简等相关考本，才恍然悟出老子含混文字下面的精意，故在拙著中专辟第十五章简要提及。但毫无疑问，我的思想倾向和哲学内涵具有潜移默化的东方色彩，尽管其逻辑方法和推论形式是西哲式的。)

孔子：首先是一个实务家(他以无背景的平民身份，成功地创办了中

国历史上第一个大规模的民营“丧仪技校”或“丧葬公司”，且运作状况良好；他以无提携的布衣身份，成功地创办了中国历史上第一个极具凝聚力的“政治社团组织”或“在野党”，且借此势力而步入政坛；他身兼“从教、从商、从政”于一体，且一石三鸟，处处得手，无不达到极致，可谓是一个身手不凡的社会活动家），其次才能算作是一个文化人（他在五十五岁左右罢黜于政界之后，又奔波游说诸侯列国达十三年之久而不见用，直至临近古稀之年才静下心来，得以“删诗书、定礼乐、赞易象、修春秋”，然此类文事迄今仍未可确证，其唯一可靠的传世思想文本仅有后世弟子们纪纂的语录体《论语》）。孔子在“礼崩乐坏”的春秋末期，依然耿耿于恢复初周之际周公旦“制礼作乐”的所谓“亲亲（亲近有亲缘关系者）、尊尊（尊重有社会尊位者）”之政治制度，可见其心志之所向或心智之所系（《论语·八佾》：子曰：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周”）。因此，与其将他的学说视之为“哲学”，毋宁视之为“实学”更恰当。孔子虽为老子的流水弟子，但终其一生并没有完全搞懂老子的思想，故曾叹曰：“朝闻道，夕死可矣”（《论语·里仁》）。然而，孔子多少还是看出了老子学说不切人间之实际的弊端，因而一反老子“无为而无不为”的消极主张，偏偏践行以“知其不可而为之”的积极态势（从某种意义上讲，他们之间的师承关系存在着连贯而错落的历史特点，即，老子是直接表彰生物自然社会或原始氏族社会的；孔子是间接承传动物社会法则并进而将其文理化的；二者共同刻画了人类尚处于文明源头时的迟疑和忧虑），由此实现将老子之“务虚”变为孔子之“务实”的学术转换，也由此造成孔门儒学居然成为国之显学的历史渊源（国人倾向于将“人事”当作“格物”、将“实务”视为“学问”，这正反映了原始文明的切近眼光和农耕社会的文化诉求）。姑不论孔子的思想如何浅薄而实用，他毕竟做出了如下四项重要的贡献：

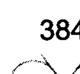
（一）、不自觉地发扬了从动物亲缘社会中增长出来的人文社会之理性规范；（如维持血缘族群的“孝悌纲常”；防止乱伦危害的“男女大防”；以及促进智质发育的“有教无类”、“学而不厌，诲人不倦”等）



（二）、亦即不自觉地顺应了农业文明之社会演进代偿的历史要求；（如维系联盟社会的“君臣纲常”；防止阶级冲突的“宗法等级”；以及促进群体合作的“诚意修身”、“见贤思齐，见不贤而内自省”等）

（三）、而且，他所提倡的“仁”（“仁者爱人”）之思想核心，恰恰表征为对“弱化人性”的关照；（《论语·颜渊》：樊迟问仁，子曰：“爱人”。《论语·乡党》：厩焚。子退朝，曰：“伤人乎？”不问马。《论语·里仁》：子曰：“苟志于仁矣，无恶也。”）

（四）、他所整饬的“礼”（“齐之以礼”）之政治制约，恰恰表征为对“自然社会结构化趋势”的遵从；（《论语·为政》：“道之以德，齐之以礼，有耻且格”。《论语·颜渊》：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”。《论语·为政》：“为政以德，譬如北辰居其所而众星共之。”）



此外，孔子还有一个卓越的见识（五四运动以来也被不无道理地斥之为短见和罪过），即他那超现实的胸怀和理想：“一日克己复礼，天下归仁焉”（见《论语·颜渊》。“克己”是指“克制文明化所带来的人欲膨胀和私心骚动”；“复礼”是指“恢复眼前可供参照的西周文明之初的礼制规约”；“天下归仁”是指“惟有如此方能回归于人性淳厚、仁爱通行的美好社会情境之中”）。质言之，他要竭力守护“人文初生态”（老子是守望“人世原生态”，两者间的“深、浅、虚、实”之差别一目了然），借“礼”、“仁”、“恕”之说教及操作，抗拒和修正“文明化进程”必然带来的生存紊乱后果（就这一点看，又可以讲，孔子虽然有所变通，却深得老子思虑之要领，不愧为老聃最有出息的“得意”门生）。这使得他的学说大约也为如下史实提供了某种不可或缺的助力：护持古国文明，孑然独立于世，历数千载之磨难而竟坚韧未可折。

凡此种种，都是孔子思想终于能够绵延不绝的根本原因。（参阅《物演通论》修订版第一百六十三章等）

关于中国思想史上的其他诸子，暂且略而不论。再则，关于“精神哲

学”，在中国思想史上几成遗漏和缺失，故亦不详论，以下仅作点滴说明。

别墨：墨家之后学，着重于墨子“名辩”思绪，史称“别墨”，《韩非子·显学篇》说过“墨离为三”，其中即当有此流派。胡适按晋人鲁胜之注本将其著述特称为《墨辩》，以与《墨经》之全书相区分。别墨者辈可谓中国先秦名家之滥觞，似就下列领域略曾涉猎：

（一）、认识论：谈“知”。逐次及于“认知”三层：官能、感觉和知觉。进而涉及“久”（即“宙”，时间）、“宇”（空间）、“止”（即“志”，记忆）。如《经下》：“知而不以五路，说在久”（“五路”指“五官”，说“不以当下之感官获知，即借以前时间的经验记忆使然”）。并将知识来源分为三类：闻（传闻）、说（推论）、亲（经验）等。

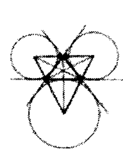
（二）、名实论：谈“概念”。《经说下》：“所以谓，名也；所谓，实也”。这已涉及主语和谓语的关系问题。《经上》：“名：达、类、私”。即按抽象程度将概念分为三级：共相、类别、殊相。

（三）、是非论：谈“论辩”。《经说下》：“辩也者，或谓之是，或谓之非，当者胜也”。其推导方式与希腊三段论和印度因明论相近似。并将推论前因分为“小故”（部分因）与“大故”（完全因），如《说》：“小故，有之不必然，无之必不然；……大故，有之必然，无之必不然”。

（四）、逻辑论：谈到“辩的七法”，即逻辑方法。分为：“或”（或然）、“假”（虚拟）、“效”（演绎论证）、“辟”（譬，实例类比）、“侔”（词项类比）、“援”（类推）、“推”（归纳论证）等等。

（五）、科学论：粗浅涉及算学（数学）、形学（几何）、光学、力学、心理学、经济学以及政治学等等。

别墨之思路格外别致，后成绝学，自有缘故。从韩非子《显学》到司马迁《史记》仅 150 年，竟至墨子“列传”阙如，足见此一思脉的细微缥缈，亦足见其不容于传统主流国学的历史命运。再则，墨家名辩的目的仍在于察问是非、审议治乱、处置利害与决断嫌疑等，基本以实用为指归而终究不够实用，此所谓“空灵之学不空灵”，故必灭之。换句话说，别墨的



知识论和逻辑论是最初步的，是自经验层面刚刚发动并服务于经验的，从后继名家的疏浅与混乱就可看出它们总体上的幼稚性。幼稚原本是一种增长的力量或潜能，然而它与滋生它的土壤太不相合，因而它只能在国思源流中湮灭。

名家：主要代表人物有惠施和公孙龙。



关于惠子的思想与辩题，多以《庄子·天下篇》之记叙为据："惠施多方，其书五车，其道舛驳，其言也不中。历物之意曰：'至大无外，谓之大一。至小五内，谓之小一。无厚，不可积也，其大千里。天与地卑，山与泽平。日方中方睨，物方生方死。大同而与小同异，此之谓小同异；万物毕同毕异，此之谓大同异。南方无穷而有穷。今日适越而昔来。连环可解也。我知天下之中央，燕之北，越之南是也。泛爱万物，天地一体也'。惠施以此为大观于天下而晓辩者，天下之辩者相与乐之"。

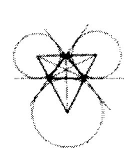
惠子所谓的"大一"合于老子"道"之本体观，超越了空间和时间的范畴，"天地比（卑）"、"山渊（泽）平"、"齐、秦袭"等，皆属此类 。惠子所谓的"小一"合于老子"道"之物极观，郭沫若视其为"原子论"的异说，然不同之处在于，前者重寓言之比附，后者追物序之终极，意蕴相类而论证相远也。总之，惠子"合同异"的名学一开始就着意于模糊和涣化概念的内涵与外延，虽有老子思想源头上的混沌与深刻，却不见后续逻辑流脉上的分化与开展。

公孙龙似有遗篇，《坚白论》曰："物白焉不定其所白，物坚焉不定其所坚；不定者兼，恶乎其石也？……于石，一也；坚白，二也；而在于石。……离也者天下故独而正。"《通变论》曰："谓'鸡足'，一；数足，二；二而一，故三。谓'牛羊足'，一；数足，四；四而一，故五。"《白马论》曰："马者，所以命形也；白者，所以命色也；命色者非命形也，故曰白马非马"。择其要者，无非"离坚白"之论辩，一望而知是将共相与殊相混淆、将抽象与具象并立。他还有许多高见，如"飞鸟之景，未尝动也"、"镞矢之疾，

而有不行不止之时”、“一尺之棰，日取其半，万世不竭”等等，所谈近似于古希腊爱利亚学派的芝诺，本应对空间与时间、运动与静止等重大问题有引申之议，却戛然而止，无所发挥。尤为不同凡响的是竟有如此一言：“指不至，至不绝。”细察之，“指”乃属性，“至”于本体。若加以深究，可望引出本体论与认识论的所有问题，可惜意长而论短。

不难看出，名家太缺乏缜密运用逻辑推导的功夫。虽说《惠子》、《公孙龙子》文本佚散，但偏偏此类不留，自乃国情使然；我看纵有所藏，亦未必能见补缺。犹如荀卿之讥评：“好治怪说，玩琦辞，甚察而不惠，辩而无用，多事而寡功，不可以为治纲纪。”（《非十二子》）由此一往，名家那绝无仅有且细若游丝的一缕诡辩思绪，自不免沦为后世不登大雅之堂的茶余酒后之笑谈。

宋明理学与心学：西方思想史历经“神学——哲学——科学”之三大演进阶段或三大逻辑范式（**此乃地中海开放型交流态之地理和文化的自发延展产物**），但中国思想史或国学系统显然处于“古儒学、准神学、亚哲学”的更前期阶段或前神学阶段（**个中原委与现代智人迁徙于东亚的迟到定居等因素有关**），其基本特征表现为“天地崇拜、祖先敬仰、人伦关注”的物、人、神之未分化状态（**是为“天人合一”的思想渊源**），并停滞于这个阶段达数千年之久，最终使之雕琢化、完善化和僵老化（**个中原委与黄土地质特别适宜于粗放农耕、以及故国地缘之西绝峭、东汪洋、南崇岭、北冻土的相对封闭等因素有关**）。从哲学的角度看，中国思想史有如华夏地势所造成的水系布局一般，俨然呈现出江河日下的独特形势：从老子深邃的“哲学”巅峰（**或“亚哲学”巅峰**），滑向孔儒与墨家的“实学”陡坡（**即韩非子所谓的“显学”**），再一路滑向战国时代之诸子百家恣肆横流的中游，至此，“国学”之大体基本完成。早在战国后期，国中之“悠思”则已全然被紧迫的“治学”所取代，至西汉武帝时代，董仲舒的所谓“独尊儒术”其实不过是儒家的政纲、法家的术势与阴阳家的穿凿之大杂烩而已。此后，



虽有佛教传入，“因明”略张，然国学收束之势未改，宛若下游入海，汇为静潭，只有表面上的涟漪波翻，却不见决定去留的深层涌动。演至宋明以降，竟成“国学死而国粹生，学术死而技术生”的别样局面（**此处之“国粹”特指“民间技艺的总和”而言**）。从二程到朱熹的“理学”，只是移借佛学“理一分殊”的逻辑方法，重新将杂糅化了的儒学道论弄成更为僵硬也更为局促的名教体系，其“存天理，灭人欲”的基调（**《朱子语类》卷十三**），以及“张之为三纲，纪之为五常，宇宙之间，一理而已”（**《朱文公全集·读大记》**）的滥调，绝难看到一丝一毫哲思纵深的生气与生机。从陆象山到王阳明的“心学”，表面上看似乎略具主观唯心论的思绪（**如九渊之“宇宙吾心，吾心宇宙”**），实质上却是在寻求儒教“修身”与“治世”的另外法门，其“格竹顿悟”、“心照花色”、“山贼心贼”以及“良知良能”、“知行合一”等等，大抵全是孔孟旧说的铺张或翻版，而且立论浮薄、议叙零散，任何人都无法从中引动新的逻辑枝节。果然，明清以还的中国学思，再未见有能够光大王氏心论的流派问世。

不过，话说回来，恰恰是由于哲学逻辑（**以及作为其思想后果的科学逻辑**）之不展，才使中国文化和中国社会得以“滞而不夭”，最终成为世界诸多文明古国中仅存的孤本和孑遗，也成为西方文明危势发展之下当今人类唯一可供借鉴的“稳态文明参照系”。此乃另一话题，于兹不赘。（**有关中国思想史的历史特征和形成条件，以及我对传统文化或“国故”系统的研究和评价，请参考我的国学著述或专题讲座。**）

（再者，为了摆脱狭义“哲学”或“哲学家”的概念混淆与纠缠，我看还是将“东方哲人”统称为“思想家”为妥。所谓“思想家”辈，非具独到之一见也，乃立创世之构思者。它的涵盖范围可以包括：前神学时代的老子与孔子等；神学时代的释迦、耶稣与穆罕默德等；哲学时代的柏拉图、亚里士多德、笛卡尔与康德等；以及科学时代的哥白尼、牛顿、达尔文与爱因斯坦等。有关“思想家”的这种跨时代转换现象，正好勾勒出人类理性逻辑及其文明社会演动的分化扩张态势<参阅《物演通论》卷一第十六章、

第三十四章及第五十一章，卷二第九十五章至第一百零三章，卷三第一百四十六章至第一百五十七章等>；同时，我们还可以借此看出，越原始、越低端的思绪，其有效覆盖面越大，稳定通行期越长<参阅《物演通论》第十三章与第四十一章等>；它表明，这份难得被保留下来的“东方思想”之张本，尽管乍一看显得分外粗糙而零落，其中却可能珍藏着某种更深刻、也更带有普遍性的天地人间之玄机。）

（以下仅在上述“思想家”定义的高度上简谈西方哲学和若干哲学家。）

二、西方哲学史概略

泰勒斯：留一言而成圣哲始祖：“水为万物之原”。其意义如下：

（一）、暗含了“万物同源”的思绪；（探讨对象的“逻辑极点”）

（二）、暗含了“万物同质”的思绪；（追究“终极的质料因”）

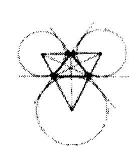
（三）、暗含了“万物一系”的思绪；（开创“超直观的自然哲学”）

（四）、暗含了“万物演化”的思绪；（启动“物演理论”之初萌）

随后的米利都学派皆循此而进，如阿那克西曼德的“无限”；阿那克西美尼的“气”；以及赫拉克利特的“火”；阿那克萨哥拉的“种子”和恩培多克勒的“四根”等等。

这是理性化的“自然哲学”的开端，也是最原始的“本体论”的粗糙逻辑模型。（参看我在《物演通论》自然哲学第一卷第十二章及其之後文论中所提供的“精致本体论模型”，其精致程度可用第三十四章的数学模型表示之。）

这种具象化的探讨万物之源的方式，乍一看似乎不如老子抽象的“道”高明，然而，它却给出了一个比较清晰的逻辑推求原点，其近期后果是必然引出认识论问题，如恩培多克勒的“反映论”，以及毕达哥拉斯以数论逻辑为起点的“唯理论”；其远期后果就是从留基伯与德谟克利特的“原子论”引出近现代之原子物理学和粒子物理学的理论系统。（哲学历来是科学的前



导，除“原子论”外，还有毕达哥拉斯的“数学”、欧几里得的“几何学”、芝诺对“时间与空间”和“运动与静止”的逻辑探问、以及阿波罗尼对“圆锥曲线”的研究等等，不再一一列述。我的“递弱代偿原理”及其相应的本体论模型，将来也可能成为某种更精密的确定性学科的先声。）

毕达哥拉斯：其基本哲论为：世界是数。

毕达哥拉斯是数学上的鼻祖，其数论研究已经比较系统化，甚至近乎揭示了整个音律的数学关系。但关键在于，他的数学并非像今天这样是一门应用科学，而纯粹是一种哲学性的宇宙观。换言之，他是第一个“把逻辑系统看作是世界系统之本原”的人物，尽管他当时未必能够明确地划分“主观逻辑系统与客观世界系统的二元关系”。他的重大贡献是奠定了“唯理论”（或曰“唯心论”）的基石，柏拉图的“理念论”就是在毕达哥拉斯学说的基础上展开的，所以柏拉图所创办的亚加德米学园（Academy）门口就刻写着一条“校规”：不懂数学者不得入内。



这种无视应用而一味追究终极的情形，在古希腊很普遍，譬如后来作为几何学（“形论”）鼻祖的欧几里得，他著述《几何原本》的目的也不在于具体实用，而是为了给柏拉图的“理念论”提供证明，证明现实中并不存在的抽象的点、线、面才是解析“世界图景”（指“主观世界图景”或“理念世界体系”）的根据。

毕达哥拉斯学说的缺陷在于，他的数理逻辑本身直接就是万物的“本体”，而不是追索“本体”的逻辑形式。也就是说，毕达哥拉斯尚没有意识到“数论形式只不过是先验逻辑的格式规定”，更不可能意识到“精神存在”只不过是“自然存在”的代偿属性，由此造成他图解世界系统的粗疏和偏差。（关于数学和几何学的效用原理，可参阅《物演通论》第二卷第一百零二章倒数第二段等相关论述）

巴门尼德：是第一个将主观与客观体系笼统归结为“存在”的人。但

在他讨论“存在”与“非存在”的概念时（后人对这两个概念的注释分歧颇多），又似乎隐约发现了两者的区别，并引起严重的思想混乱（参阅《物演通论》第二卷第六十三章）。

“存在”的问题从此呈现为哲学史上最玄难的根本问题，它的难处在于：

（一）、“存在”是一切对象形式和主体形式最基本的属性或属性综合形态，因此它必然处于最易涉猎而又最难发掘的表层或底层；

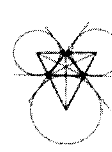
（二）、“存在”的设问者凭借什么来追索“存在”？

（三）、设问者所追索到的“存在”究竟是“主观化了的存在”还是“客体存在”本身？

（四）、这样的两重甚至多重“存在”（很少有哲人意识到“社会存在”也是一种“自然实体存在系统”或“自然结构存在阶段”）到底是什么关系？

自此以降，所有重量级的哲学家都困扰于其中而不能自拔，直到二十世纪的“存在主义”哲学仍然被弄得满头雾水。（我的《物演通论》之卷一“自然哲学论”和卷二“精神哲学论”，就是在系统地回答由巴门尼德提出并由其他哲学家不断追究的上述问题；卷三“社会哲学论”则是在继续连贯地探讨由“物质存在”和“精神存在”演进集成的“社会存在”之衍存原理。即，我的“存在论”必须与“知识论”共同建构方能达成，或者说，我的“本体论”必须与“认识论”一并讨论方能确立。换言之，我所给出的“存在论”模型总是与其“认知形态”或“主观属性”保持着某种不可分割的一体关系，或者反过来说也一样，我所给出的“认识论”模型总是与其“存在态势”或“本体构成”保持着某种表里相属的内在联系。而且，这个一体化的衍存系统并不以勾销“客体物质的超验决定性”或“精神主体的先验规定型”之任何一方为前提，也不以割裂物质、意识乃至社会等任何一种存续状态为代价，从而真正保持了巴门尼德所谓的“存在是一”的本原思境。）

苏格拉底：他是西方的社会关怀和伦理关怀之第一人；不能确定他是



否也是认识论问题的首倡者之一。作为柏拉图的老师，柏拉图的著述中还有哪些思想要素属于他，很难明瞭。

站在现代的角度看，苏格拉底的社会话题更多地表达了雅典智者们的现实关切和散漫研讨，却很难被看作是一种系统的博物学或社会学理论。但，柏拉图借苏格拉底之口所集成的《理想国》，却无疑是人类思想史上的第一部试图用理性来设计或规约社会结构的理想模型（**东方的老子和孔子在其“社稷关怀”的学说领域只有批判而没有建树，或者说，他们的建树只是复古罢了，却几无理性逻辑的细密推求和系统设计**）。此后，无论是托马斯·莫尔的《乌托邦》、霍布斯的《利维坦》、孟德斯鸠的《论法的精神》或卢梭的《社会契约论》，以及康德的“实践理性”、黑格尔的“法哲学”、马克思的“历史唯物主义”学说及其“共产主义社会”构想等等，皆以此为发端，成为其“理性设计的社会蓝图”或曰“社会逻辑模型”的后学与翻版。这是苏格拉底和柏拉图的重大贡献之一。

直到十九世纪中叶，孔德提出了他的“实证社会学”，并认为“社会存在”是继“物理存在——化学存在——生物存在”之后所发生的另一重实体结构，“社会学”（Sociology）一词才作为一种“实体性称谓”开始沿用。然而，不管是孔德本人，抑或是其后的所有近现代社会学家，迄今仍然将“社会”概念限定在“人类——社会”的陈腐窠臼之内，丝毫没有意识到“社会结构其实是自然结构演化的终末代偿形态”。（**参阅《物演通论》第三卷第一百二十三章之前后各章节**）

严格说来，任何“社会理想”或“社会构思”都不过是“自然社会结构化进程”的某种主观反映。尽管从表面上看，人类社会的任何变动都必须依赖其社会成员的“个人意识”或“集体意志”来实现，这种情形就像蚂蚁或蜜蜂社会的任何变动也必须依赖其社会成员的“个体意志”或“集体无意识”来实现一样，说到底，此类“个体或群体的主观意识或主观意志”本身就是一种被决定的因素。因此，任何人为设计的社会蓝图，即便它果然达成了对国体形态、政经制度或法律策划等的现实影响，那也不过

是表达和顺应了社会运动的客观形势罢了。从根本上讲，它绝不可能改变社会运动的基本方向，从事实上看，它也断不可能完全实现其“理想设计”，除非这个主观设计恰好与社会演动的客观进程完全重叠，此种情形在人类文明史上还从无先例。这是由于“社会实体”或“社会结构”原本就不是人为的产物，或者说，“人为因素”只不过是被“自然社会结构化进程”所限定的“实体质料属性”或“感应结构内涵”罢了。（在《物演通论》第三卷中，我甚至不得不重新定义“社会”一词的基本概念，提出了“社会存在”的终极根据，并进而阐明“社会学”及“社会运动”的各项宏观定律和自然法则。这相当于对既往的所有社会学理论进行根源性批判和基础性重建。有关哲学史上“社会”问题的讨论，后文较少涉及，这是由于前人对这类课题的贡献和争议较少，并不表示它不重要。）

柏拉图：撇开社会领域不再赘述，柏拉图的哲学贡献是多方面的：

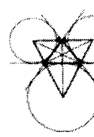
（一）、提出“理念论”，开“精神哲学”之先河；

（二）、倒置“精神存在”与“自然存在”的关系，引发后世有关“存在论”（即“本体论”）与“知识论”（即“认识论”）问题的思考和探索；（“本体论”与“存在论”之间后来发生了许多概念歧义，诸如此类的衍生问题，在此一概搁置不谈）

（三）、首先发现“感知的局限”（见其“洞穴困境”之论）和“逻辑的局限”（苏格拉底式的逻辑辩驳），引发亚里士多德随后开创逻辑学；

（四）、首先提出“美的本质”问题，引发后世的美学研究。

但柏拉图的短处也十分明显：他的“理念论”只是对“精神本体”（即“精神存在”）的初步确认，此外别无阐发；他找不见精神存在的根据，反而让精神存在成为自然存在的根据；他对精神发育、认知过程和逻辑系统尚未进行任何终极性探讨或细致入微的研究；他提出了美学问题，却没有给出实质性的回答。尽管如此，柏拉图仍然不愧为是催生了精神哲学的元祖。（由于柏拉图所涉及的问题已被笛卡尔以降的古典哲学家们扩充和深化



了，因此我在《物演通论》卷二“精神哲学论”中，虽然已经解决了他所提出的有关疑难，却并不显得与他对话。但，由他提出的“美学本质”问题，后世几乎无人可在如此深层上回应，故，我的美学议论为他而发：即仍然从存在论出发，证明“美的实质在于维系依存”。参考《物演通论》第二卷第一百一十二章至第一百一十五章等。)

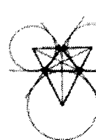
亚里士多德：既像是哲学家，也像是博物学家、政治学家和伦理学家，更像是早期萌芽阶段的科学先师。由他分立的物理学、天文学和动物学等，使“分科之学”(即“科学”)初露端倪。他的科学见解很原始，尚处于博物学式的直观和猜想状态。他的哲学就是上述所有学术的总和与总称(此乃早期博物学和科学所采取的表达形式，直到牛顿时代仍有余绪)，因此显得格外庞杂。从纯哲学的角度看，他的最大贡献在于对形而上学的阐释，尤其是对形式逻辑的整理：他对“逻辑”(Logic)词项给出了严格的定义，即“必然地导出”之意，从而将意境模糊而又主客无分的“逻各斯”(Logos)推演为确定的认知程式；他发现了形式逻辑的三定律，即同一律、排中律和不矛盾律；他将希腊法律用词的“范畴”概念哲学化，并将其规定为判断陈述中谓词的最一般而基本的类；他还把三段论细分为三个格，探讨了其中48种可能的前提组合，排除了34个无效式，确立了14个有效式，在这14个式中，他称第一格的4个式为完善的，分辨出其他两个格的10个式为不完善的。他由此创立了逻辑学，并将精神哲学和认识论的研究推向了一个新高度。(亚里士多德在逻辑学上的贡献，奠定了后世逻辑学发展的基础，无论黑格尔的辩证逻辑还是所谓的现代逻辑或分析哲学，都离不开这个起点。然而，我将“逻辑”分解为“广义逻辑”和“狭义逻辑”，即在更终极的意义上探讨逻辑的素质，详见《物演通论》第二卷第九十四章。仅在“狭义逻辑”的范围内，我对“辩证逻辑”的“失位性”评价和对“理性逻辑”乃至“理想逻辑”诸定律的讨论，亦以亚氏的形式逻辑即“知性逻辑”为基础，详见《物演通论》卷二第九十一章至第九十九章。)

但亚里士多德的思维特点倾向于方法论和具体对象（这些正是后来科学思维的特点），他对终极问题的探究似乎有些力不从心和模棱两可。因此，他的思想体系就多少显得有点儿幼稚，还多少流露出某些一厢情愿的色彩，譬如，他提出了一个基础性概念叫做“隐德来希”（Entelechy），泛指一切事物演动的“目的”及其“潜能”的实现，他最终将之导入某种十分理想化的完善或“至善”方向，令人不知其根据何在。（就这一点而言，亚里士多德远没有老子深刻，因为他把事物的出发点和归宿点全说错了。有关这个根本问题的讨论，请参阅《物演通论》第一卷第二十八、二十九章及其此前各章节。）

（说明：以奥雷勒·奥古斯丁等人为代表的基督教哲学，和以托马斯·阿奎那等人为代表的经院哲学，在欧洲历时约千年左右而无大建树，故不赘述。但有必要加以检讨的是，把这个思想的稳定期叫做“黑暗的中世纪”是否恰当。它的实质是前期神学稳定性的延续，以及它对后期哲学产生重大影响的必然；就像再后来的科学，它的稳定性不免比哲学更差，而作为其前体思想形态的哲学，又必然会对科学产生重大的影响一样。此乃递弱演历的规定，并非“思想的堕落”或“历史的迷失”所致。理论原理可参考《物演通论》修订版卷一第四十一章。）

笛卡尔：是一个哲学与科学并重的天才（这正是那个哲学与科学发生交替的时代的禀赋）。他在哲学上的主要贡献如下：

（一）、笛卡尔是将“物质实体”与“心灵实体”明确地予以区分并予以追究的第一人，由以引发了近代哲学对“知与在的关系”进行“二元横向探问”的思潮。（所谓“二元横向探问”，是指对象与主体似乎只存在认知性的联系，却忽视了认知过程与认知主体的“一元纵向求存关系”，这使得“物质存在”与“精神存在”双双失去了自身的根据，从而也连累“在是什么”这样一个古老的问题被弄得愈发扑朔迷离，最终导致后继哲学于



"知"与"在"这两大领域都分别陷入分歧和混乱，此乃二十世纪"存在主义"哲学要求重新寻找和回望"存在"的主要原因。我在《物演通论》卷一的"自然哲学论"里所要解决的核心问题之一，就是"在如何衍生和决定了知"；接着在卷二的"精神哲学论"里所要解决的核心问题之一，就是"知如何维护和成全了在"；也就是系统的解决有关"知"与"在"或"认识论"与"存在论"的"一元纵向求存关系"。）

（二）、以笛卡尔为标志，"认识论"问题在主流上取代了"本体论"问题，成为古典哲学划时代的中心议题。（但也因此造成了"存在论"与"知识论"的分裂，即造成所谓"唯物论"、"唯心论"以及"不可知论"之间的无休止的争论，这表明哲人们连"知是什么"这样一个最基本的问题都无法说清，此乃"二元横向探问"方式必然引出的结果。我的哲学原理的价值之一，就在于有效地阐明和化解了这类问题，详见《物演通论》卷二第七十章、第七十六至第七十九章、以及第一百章等。）

（三）、笛卡尔的"我知故我在"命题及其"天赋观念"的提法，首次使"在"（即"本体论"）和"知"（即"认识论"）都成为必须加以论证的实体或问题，而且还成为几乎无法加以论证的虚体或玄难，结果不免造成"独断论"的困局。（也就是说，有关"存在"和"认知"的问题，从此变成必须在另一个缺乏相互关照的非实证层面上加以研究和论证的问题，由以引出了其后的莱布尼茨、贝克莱、休谟、康德以及黑格尔等人的哲思序列。不过，限于当时的知识或信息量，即使是他们的某些比较有成就的论证，也显得颇为笨拙和缥缈，由此造成二十世纪的分析哲学及其语言论转向，以及维特根斯坦认定形而上学问题是伪命题和语言病的结局。有关这层问题的剖析和解决，请参阅《物演通论》卷二之开卷第六十章至第七十章。）

以上是对笛卡尔哲学问题及其影响的简要概括。

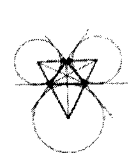
莱布尼茨：他与笛卡尔相似，博学而深具科学造诣。他的哲学就是为

解决笛卡尔及其学派所引出的问题而发的。

（一）、他的“无窗单子”论是对笛卡尔独断的二元存在的修正，使世界一元化为精神性的存在。（他的“单子论”颇像是“精神性的原子论”。可以认为，他是第一个意识到“感知的封闭性”的人，我将其称之为“形而上学的禁闭”，即人类没有感知以外的其他通道足以直接抵达外物，所以，凡属人能指谓的外物其实全都是主观化了的东西，有此发现足见其明睿之至。而后贝克莱把这个问题推到了极致。但由此也可以看出，他全然不能理解“感知禁闭”的原因，所以也就难免会把“精神的本原”彻底搞错了。这个问题的解决，必须建立在“感知求存而非求真”以及“感应属性耦合原理”与“感应属性增益原理”的基础上，才是唯一的出路。详见《物演通论》卷二第六十章、第七十一至第七十九章等。）

（二）、他首次提出“预定和谐论”，旨在回答“不同质的单子之间”以及“不同层次的知觉之间”如何可能和谐一致的问题。（这个问题对莱布尼茨而言，是一个单一的精神系统内自发或主宰和谐的简单问题，可参考《物演通论》卷二第九十一章。但若针对“失真之知的有效性”而言，则的确是一个严重的问题，笛卡尔和康德的“心灵”或“知识”与其“物质实体”或“自在之物”之间，到底是一种怎样的相关关系，他们都无从给出回答。要解决这个问题，必须深刻地理解“递弱”与“代偿”的对应互动关系、“存在阈”对认知主体的规定，以及感应耦合中的“条件诱导属性”等，可参考《物演通论》卷一第三十八章、第三十九章和第五十一章；卷二第八十六章、第九十一章和第一百章等。）

（三）、一般认为，莱布尼茨提出的“充足理由律”是对亚里士多德之形式逻辑三定律的补充。但我认为它是从“知性逻辑”到“理性逻辑”的过渡形态或过渡格律。（这里的关键是，必须对“知性逻辑”与“理性逻辑”在概念上严格把握，并了解二者无间断的演进关系，这又涉及“广义逻辑”的新意。可以说，此前从未有人缜密地讨论过这个问题，尽管在康德前后，像“感性”、“知性”和“理性”这类专用术语已经被广泛使用。请参考《物



演通论》卷二第八十九章、第九十六章及其中间各章节。)

莱布尼茨的哲学还涉及其他许多方面，从略不谈。

贝克莱： 受牛顿光学和洛克感觉论的影响，提出“非物质假设”。有下列三句名言：“物是观念的集合”、“存在就是被感知”、“对象和感觉原是一种东西”。在哲学上启发了几个重要问题：

（一）、牛顿的科学观和洛克的唯物论，反而成为贝克莱提出“非物质假设”的根据，表明在笛卡尔时代以后，大凡想越过对精神层面的剖析而直达外物的哲学思考，均已成为荒诞之举。(洛克的早期存在尚有道理，因为笛卡尔的“二元论”毕竟还留出了“物质实体”之一元待考，而且其“心灵实体”的性质问题当时也的确尚属空白；然至休谟和康德以降，再借横向并立的物质来为感知作证，则已不免堕入无知，此乃我说费尔巴哈在某种程度上已沦为哲学外行的原因。)

（二）、贝克莱的哲论虽然很极端，却借此挑明了一个认识论上的重大悬疑，即感知和理智的终极无效性问题。而且，也正是基于这一点启示，休谟才不得不重新探讨经验本身的有效限度，从而揭开了康德及其后学深入研究感知方式、逻辑自律乃至精神本质的新篇章。(可以说，贝克莱是在用极端的谬误振聋发聩，他的“唯我论”结局使其学说不攻自破。然而，谁又能拿出“主观感知以外的证据”来证明“纯粹的客体”呢？这就是唯心主义的合理立脚点之所在，尽管它显然也不能证明“纯粹的客体”绝对不存在，这又是唯物主义的合理立脚点之所在。康德哲学的雄厚品格就表现在这种脚踩两只船的狡黠布局之中，但“知”与“在”各自的本质及其相互关系等问题依旧没能彻底解决。全部的问题在于，为什么需要“心”来照应“物”？“精神”从何而来？又为何而生？“认知能力”与“信息量”——总称“认知动量”——为什么会渐次增大或日益膨胀？诸如此类的问题只有借助于“递弱代偿原理”才能给以透彻地诠释。参阅《物演通论》卷二第七十章等。)

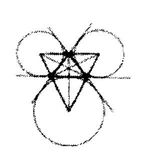
这就是看似荒诞的贝克莱哲学体系不能被妄加轻视的缘故。

休谟：受贝克莱哲学的触动，对经验和知觉的限度加以研究。

（一）、休谟的最大贡献，在于提出“从特称判断不能导出全称判断”，也就是说，从个别经验不能导出一般的、普遍的结论和知识，从而否定了“归纳法”的可靠性，也否定了逻辑上因果联系的客观性，认为因果关系只不过是对知觉印象在时空上重复伴随出现的误判，这就相当于把人类的所有知识系统或认知外源从根本上加以否证。（**单从经验论层面出发，休谟的这一看法无疑是正确的。它深深的触动了康德，使康德觉得必须重新探讨人类知识的来源，相应地，也必须探讨经验以先的纯粹知性的内在规定性，由此明确地启动了对“主观认知属性”——即我所谓的“感应属性”及其后衍代偿产物“感知属性”——这一哲学大课题的认真对待和深入研究。实际上，如前所述，这个课题早在古希腊时期的毕达哥拉斯、柏拉图和亚里士多德那里就已萌发，但真正给出系统性和终极性的初步拷问者，当以康德为里程碑。这就是休谟哲学重大的启发意义所在。**）

（二）、休谟甚至对“空间”和“时间”这种最基本的感知形式都提出异议，他说空间或广延只不过是可感觉的对象顺序分布的产物，而时间总是被相继觉察的可变对象揭示出来的，由此对时空观念的客观性提出质疑。（**休谟真可以算作是一个彻底的怀疑论者，他对于一般人最不可能发生疑惑的空间与时间都不予确认，结果造成不可估量的深远影响。康德后来对先验直观形式的论证就借助于主观时空形式而展开，再往后，直到爱因斯坦创立狭义相对论，休谟的时空疑思也对其产生了重要的启迪作用。有关这个问题的进一步的哲学阐述，请参阅《物演通论》卷一及其第五十四章等。**）

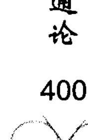
（三）、休谟由此开启了“不可知论”的闸门，成为哲学史上继“唯物论”和“唯心论”之后最重要的支脉。（**他承传并发展着自笛卡尔以来的怀疑论和独断论的风韵。但这也表明，休谟及其“不可知论”的后继者们，尚未明白“知的意义”或“知的限度的意义”所在。诸此问题的阐明，譬**



如“经验的限度”、“逻辑的限度”、“独断或武断的不可克服性”以及“知的求存意义及其上下限规定”等等，请参阅《物演通论》卷一第三十章、卷二第六十五章至第七十章等。)

休谟思想还引发了十九世纪以后的实证论哲学派系等，不再谈。

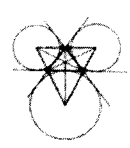
康德：受休谟哲学的启发，创立其批判哲学体系，奠定了近代知识论的基础。由于前面已多处提到他，故以下仅作不显重复的点评：



（一）、首开“先验”的“纯粹知性”的研究，意图揭示“在经验发生以先”之“人类理智能力或感知属性”的主观规定性。在“先验感觉论”中，他借用时间和空间形式，提出和讨论了“先天直观形式”如何整合经验素材；在“先验逻辑论”中，他借用数学和物理学形式，提出和讨论了“先天综合判断”如何导出具有普遍必然性的知识扩展，用以回应和解决上节所述的“休谟问题”。在当时条件下，我们姑且不论他在细节上是否完全无误，仅是能够发现和证明“感知系统的内在格律先于感知过程而存在”，就已属相当富有洞察力了。(换言之，康德第一个明确提出了“先验感知属性系统”规约和扭曲“客体对象”的问题，从而一方面建立了通过“先天综合演绎法”获得普遍知识的逻辑根据，另一方面却让“自在之物”游离于彼岸。于是留下了一系列疑问有待解决：(1)、既然所知非真，其中当然包括“全称命题”的所谓“普遍性知识或规律”，那么，“知识的有效性”从何而来？或者要问，知识的效用怎样实现？这是康德有意无意地回避了的一个大问题，即“所知”与“主体存在”或“主客体依存”的关系是如何达成的？(2)、既然“自在之物”失离，那么，“客体存在”与“主体存在”究竟是一种什么关系？更重要的疑问是，主体的“先验感知能力”或“先天综合判断能力”由何而来？它们得以发生和发展的根据是什么？这又是康德有意无意地回避了的一个大问题，亦即“能知”与“自在之物”或“主客体依存”的关系是如何达成的？(3)、最终，我们把它转换或归结为一个基本问题，那就是“知与在的关系”到底是什么？“认识论”与“本

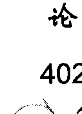
体论”的关系到底是什么？这都是康德哲学无力填补的空白。有关这些问题的答案，请参阅《物演通论》卷一第十六章至第三十四章；卷二第六十六章、第七十章、第七十三章、第八十二章、第八十三章和第八十四章等多处相关章节。)

（二）、康德对“纯粹理性”的批判和怀疑，包括他对“先验辩证逻辑”的揭短（虽然提出“先验幻象”或“二律背反”的方式尚属幼稚），都显示了他的精明和深刻（从某种程度上讲黑格尔有所倒退）。这一点已被当代的分析哲学、现代逻辑和哥德尔定理所证实。（即是说，康德是最早明确发现“理性的不可靠”或“理性的失稳定”的人，这一点他比理性主义者笛卡尔、斯宾诺莎或莱布尼茨等人都要高明。然而，由于康德并不清楚感知、理智或精神全体的起源，更不清楚精神系统在其自然发育过程中的递弱代偿动势，因此他对理性的批判是含混而矛盾的，而且完全没有切准脉搏：（1）、“理性”较之“知性”和“感性”固然越来越倾向于紊乱、失稳乃至失效，但那失效的原因却并不与康德所谓的“超验对象”如自在物、上帝或灵魂相干，反倒是理性的发展必然越来越倾向于感官和经验所不及的“超验对象”如粒子物理学、量子化学或分子生物学等等。显然，康德批评理性的出发点完全搞错了，或者说，康德根本没有找见批判理性的确切根据。（2）、理性固然倾向于失稳，但理性化的自发趋势却是不可逆转的，从理化物质的感应、到低等动物的感性、再到脊椎动物的知性和灵长人类的理性，这个进程势必还将继续贯彻下去，直到最终全面危及人类这个至弱物种以及社会这个至弱结构的存在为止。也就是说，人类的“理性逻辑系统”还将进一步地扩大化、缜密化、繁琐化和失稳化，而不像康德所希冀的那样可以人为地加以把握和限制。这也是目前风靡一时的“非理性”或“反逻各斯中心主义”的所谓“后现代主义哲学”的无知和轻薄之处所在。有关这些问题的答案，请参阅《物演通论》卷一第二十五章至第二十九章、第四十一章、第五十一章，以及卷二第七十章、第八十七章以及第八十九章至第一百零三章等。)



康德的学说体系丰富而庞大，此处只就认识论方面即《纯粹理性批判》所涉及的有关问题扼要简谈。他在关于伦理学的《实践理性批判》一书中的观点，大抵只具有当时德意志社会的时代特征以及基督教文化的启蒙特征；他在《判断力批判》一书中对美学的研究虽然不乏高论，但在我看来仍没有切中“美的本质”之要害，故不予置评。

黑格尔：他的哲学系统主要是为了回应康德哲学所提出的一系列问题（详见《物演通论》卷二第六十四章、第九十七章和第九十八章的评述）。此处仅作几点补充说明：



（一）、黑格尔哲学的主要目的是将自笛卡尔至康德以来的“二元存在论”归为一元。但由于他全然搞不清“精神”的渊源和本性，所以他关于“绝对理念”或“绝对精神”的设定，虽有明察“形而上学的禁闭”之深刻，却从根本上颠倒了“存在的本原”。

（二）、黑格尔的确是把“辩证逻辑系统”阐释和发挥到极致的人，这个贡献不容否认。但出于对逻辑发生过程和逻辑运动方式的无知，他把辩证逻辑抬高到了荒谬的程度，实际上，辩证逻辑仅仅是理性逻辑的初始阶段或初始状态而已。它的有效性之所以比更高级的“理想逻辑”（定义见《物演通论》卷二第九十八章）要显得普泛和适用，恰恰是由于它的原始性使然，即由于“越低级的东西其稳定性越高”这一弱演法则使然。这也就难怪擅长研究现代数理逻辑的罗素先生会对他的哲学体系作出如此恶评：“黑格尔的学说几乎全部是错误的”。

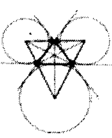
（三）、黑格尔对“理性逻辑”的过高评价与他对辩证逻辑的过高评价同出一源。他居然丝毫没有发现“越高级越复杂的逻辑形态其紊乱度势必越高”这一显著现象，这使得他从意欲纠正康德哲学弊端的高点一下子滑落到康德哲学的低线之下。总体看来，他的哲学研究远没有康德来得深入，所解决的哲学基本问题也远比康德为少。

基于上述三点，应该说，黑格尔哲学的总体价值有限。

马克思：他深受黑格尔与费尔巴哈影响，却疏于究诘近代哲学的基础问题系统。话说回来，他所关心的原本也不是纯哲学问题，他几无任何哲学论文或专著，他对世界的影响与哲学无关。不过，他作为一位颇有见地的学者和革命家，在哲学和社会学方面也时常流露出耀眼的火花，令后人无法视而不见，故作如下两点评论：

（一）、马克思在自然观与认知哲学上的“唯物反映论”，没有进行“物质存在”和“精神存在”两方面的逻辑证明，更没有对“感知过程”作过任何细致的研究和论证。非证明的论说只能算作援引，即便是多方面的援引也不能替代系统性的学术论证。他曾说他的实践哲学不在于“认识世界”而在于“改造世界”，也从另一个侧面表明了他的非专业研究的援用品格。但他提出“存在决定意识”，实属哲学史上最为挺拔的高见之一，只可惜他并没有将这条至理名言深入发掘，也没有使之真正展开，而且这句话的深层意蕴恰恰与“反映论”相抵触（**详论请参阅《物演通论》第七十章以及第二卷全部**）。

（二）、马克思在社会观或社会哲学上的“历史唯物论”，基本上形成了一个完整的理论体系。其主要贡献在于：这个学说在切近的人类文明史上大略划出了一条社会结构演进的轨迹（**但小尺度、近距离的标杆势必造成测量系统的歪曲和远方目标的偏失**）；并且他竭力想证明社会运动是“不以人的意志为转移”的客观进程（**尽管实际上“人的意志”恰恰可能是客观社会运动的主观媒介**）；他还试图把社会发展的动因放在人类求存的物质基点上（**问题是这个“物质基点”应该被搁置在哪一个层级上才真正牢靠**）；凡此种种，都足以将他抬举到既往社会哲学领域的某一相当高度。然而，他当时不可能将其社会学视野放宽到人类以外的更大尺度上去，这需要相当程度的自然科学修养。更重要的是，他的“历史唯物观”所观照的“物”仅仅是人为行动结果的“经济产物”，却不是“人类”这个“自然产物”本



身。问题在于，“社会”作为一个庞大的自然实体结构系统，其“经济子系统”与“文化子系统”、“政治子系统”，或者分得更细的其他诸多子系统一起，至多只具有同一层次的平行反馈关系，而不可能具有单独决定其他各个子系统的垂直作用力。也就是说，这些子系统的有机运转一定还有一个更深层的决定性动源——这个动源就是“引发属性和结构代偿进程的弱演自然力”。正是由于这种时代局限性，或者说是由于某种可以理解也令人同情的时代变革思潮，导致马克思的历史唯物论成为一个浅显而诱人的社会学误判，尤其成为一种具有特定阶级利益倾向的社会实务说教，也导致马克思对于人类社会发展前程的乐观预言终于成为一场盲目的空欢喜（详论请参考《物演通论》第三卷之全部）。

有人批评我对马克思学说只有笼统的驳斥，却没有从正面回答我所批判的那些问题。对此我只能简复如左：（1）、我之著述《物演通论》，全然是为了对“递弱代偿原理”作出系统证明，因而对所有相关哲学家的相关观点都一概只予点评，而不予详论，并且基本上也都是批判性地落墨的；（2）、凡我批评马克思之处而又未能当即作出回应性说明者，必乃此前或此后的各个章节甚至全卷文字所讨论的内容均可视为是对该批评的题解，而且也只有这种系统性的论证才能够成为真正有效的答复，何况我对所点评的其他哲人也一律如此待遇，并未厚此薄彼。

有关马克思主义的其他具体论题，我亦偶或参酌，点滴之议，不足复述。

叔本华：临末，谈一下叔本华。我们可以把叔本华作为一个特例来看待，叔本华的“意志论”哲学总体上看不免略显突兀和偏颇，但有两处可圈可点：

（一）、在其《作为意志和表象的世界》一书中，叔本华紧紧围绕着两句话展开了他的精神哲学体系及其世界系统，一句是：“世界是我的表象”；另一句是：“世界是我的意志”。有趣的是，这两句话刚好对应着“感应属性”的“感”与“应”两个方面；另外，他把“表象”归为主体意识，把

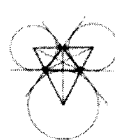
“意志”归为客体现象，尽管这样一来不免搅混了“精神”概念的内涵与外延，却又一次恰好切中了“表象”偏向于主体一面、“意志”偏向于客体一面的基本特征；不仅如此，他还把“生存意志”的属性返还给客体化的世间万物，使其成为一切事物与现象的根源和本质，并使其展现为逐级增大的无数级别，这种观点恰恰再一次把握住了精神运动的“感应属性增益趋势”。凡此均表明，叔本华是近代西方哲学家中难得能够隐约觉察到“代偿求存”现象的极少数人之一（值得一提的还有胡塞尔的现象学，参阅《物演通论》第一百零六章），尽管他的表述还很模糊，思虑也不够划一，但在当时能达到这个境界已属不易。（参阅《物演通论》卷一第五十六章、卷二第一百零四章及其后有关章节。）

（二）、在我的著述中，美学问题和心理动量是在研究“意志向量”的范畴内展开的，因为“美”的发生与“应”的失离关系密切。而美学问题又恰好是叔本华哲学的重点之一，且颇为精彩，尽管他尚未能企及“美”的基层。为此，我在美学和心理波动问题的讨论中多次借鉴他的高论，也就不足为奇了。（参阅《物演通论》卷二第一百零八章至第一百一十章、以及第一百一十三章前后有关章节。）

另外，不妨多说一句，关于叔本华哲学的悲观意绪及其寂灭倾向，恐怕最好还是应该从他的哲理推论序列之中去寻求根据，要知道他的悲观情结与他的逻辑导向基本吻合。那种将其悲凉思境完全归咎于时代的沮丧或履历的伤怀之谈，在我看来大抵是读不懂他的深刻与深沉的闲言碎语。

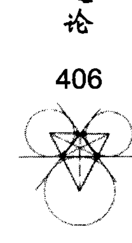
三、西方现代哲学简评

坦率地讲，我对现代西方哲学的总体评价很低。但它所表征的三项基本特点从某种意义上讲却又是必然的：(1)、浅薄与浮躁，它所表征的是自然演化律的失稳倾向；　(2)、琐碎而褊狭，它所表征的是自然分化律的失位倾向；(3)、低能无建树，它所表征的是自然代偿律的失效倾向。或者，



换一个视角，从思想史的大势上看，哲学的发展过程原本就呈现为抑扬起伏的阶梯状，缺乏创造与成就的平移时期动辄持续数百年也不算稀奇，西方现代哲学大约恰恰就处在这样一个比较苍白的特定阶段，它那离乱而喧嚣的“热闹”情景，正是由于一旦无所建树则难免陷入琐碎争论的时代尴尬，如果我们不说它同时也是整个西方文明体系业已趋于穷途末路的思想症候的话。

以下仅就其梗概予以简评：



浮躁的开端：克尔凯郭尔基于其失恋和自杀的情绪波荡所建立的零碎思绪，纯粹是一种个人的、主观的肤浅感触和激烈发泄，它根本不涉及存在论的基本问题，却居然也能在整个西方焕发起一轮所谓的“存在主义”哲学，不能不令人浩叹西方哲学的没落。

再看尼采神经质的癫狂状态及其蜻蜓点水般的诗哲呓语，他从不讨论哲学上的本体论或认识论上的任何问题，其“强力意志”说及其对“超人”的呼唤，仅仅流露出现代人类“外强中干的生存窘态”以及“企求过度代偿的失存紧张”罢了。

现代西方哲学以此二人为发端，应该说是西方哲学思绪的必然产物，它的日趋浮浅化和狂躁化之思想现象本身，正深刻地预示了由西方文明所主导的人类现代精神生活、社会生活以及整个自然生存形势的全面危机。（参阅《物演通论》第二十八章、第五十六章、第五十七章和第一百零三章等）

存在主义：以海德格尔、萨特和加缪为代表，他们提出“存在无定义”、“存在先于本质”以及“存在的荒谬感”等等，所反映的都是西方哲学史对“存在”之探究的进一步迷失，总结起来，主要有如下三大问题：

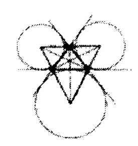
（一）、海德格尔提出要返回古希腊去追寻“存在”，殊不知正是古希腊的哲思方式，必然导致“存在系统”逐步陷于从“对象化”（自然哲学）到

"精神化"（认知哲学）的雾障之中；

（二）、无论是克尔凯郭尔的"存在的个人既是无限的也是有限的"，抑或是萨特的"世界从本质上说是我的世界"，还是海德格尔从人本角度提出的"此在"概念，说到底，他们都缺失了对"人"、"个人"以及"人的意识或精神状态"之渊源的最起码的追问，结果导致"此在的主体"及其"被赋予的本质"全都成了无源之水和无本之木。

（三）、海德格尔对"烦与畏"的论述、萨特所谓的"他人即地狱"以及加缪的"生存荒谬感"等等，虽然都真切的描述了现代人类的生存困惑，却没有深入发掘造成这种"生存困惑或困境"的存在论之原因，所以，他们都更像是轻飘飘的诗人、剧作家或文学家。

海德格尔本人曾经一心想要创建一个哲学体系而未成，于是转而诋毁一切哲学体系，并把这个毛病遗传给了二十世纪的西哲后继者，这就造成一种"失系统的轻浮与零散"。即便如此，对于他们的思考及其所提出的问题，我也直接或间接地稍微给予了些许回应，只是在多数情况下他们并不作为对话的主要对象罢了。（参阅《物演通论》第一章、第七章、第二十七章、第三十一章、第四十章以及第一百四十四章等）



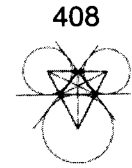
现象学运动：胡塞尔、海德格尔、包括伽达默尔的解释学在内。现象学所主张的"回到事物本身"的口号，必然把胡塞尔所说的"现象"从"先验自我"领域引入海德格尔的"人的存在"领域，结果成为存在主义哲学的理论根据地，这个结果本身就标示了现象学的平庸和低能。

胡塞尔的现象学，是对经典"认识论"哲学所进行的一场"缺乏新意的改造"运动，他的"纯粹的"、"先验的"所谓"现象学还原"或"悬搁"，实际上是对康德和布伦坦诺的哲学思想的狭义化修正，其间并未进一步解决任何真正重大的哲学疑问或传统课题。

唯有对"意识意向性"的研究，隐约表达了他对"感应属性"之"应"的规定性略有领悟，可惜领悟得极其模糊，也表述得极其拙劣，最终自然

很难造成任何实质性的理论突破。（参阅《物演通论》第一百零六章）

分析哲学：以弗雷格、罗素和维特根斯坦为代表。他们是二十世纪里不多见的具有实质性创见的学术支派。其创见主要表现在单纯逻辑学领域，即借助数理逻辑来框范日常语言逻辑（莱布尼茨早就发现了这种语体与哲学思境的冲突）的精确性和致密性。但这一点又恰恰是它脱离了哲学思境而转向科学化的某一技术分支的表现，譬如，当弗雷格表述“命题函项”的“真值”问题时，其意境完全是科学状态的，其间丝毫不涉及哲学上的“真知”与“假相”的认识论纠察。也就是说，分析哲学被当代科学思潮的分化趋势所驱动，使之有可能成为未来“人工智能”之类的科技课题的理论基础之一部分，却同时彻底封闭了自身的哲学前途，维特根斯坦的《逻辑哲学论》就是这扇封闭之门的关键。



撇开纯逻辑学问题不谈，分析哲学对传统经典哲学所提出的问题多少显得有些茫然，这也是维特根斯坦一味地确认科学逻辑的可靠性，却将形而上学问题视为“伪问题”的原因之一。分析哲学显然无力回应如下问题：

（一）、为什么恰恰是西方传统的哲学思路导出了近现代的科学思路？即是问，“假问题”怎么会成为“真学问”的前导？

（二）、一般的哲学进展及其相关问题，通常总是由古时的博物学观察或近现代的科学发现所引动，也就是说，“真学问”何以总是会引出“假问题”？

（三）、当代的科学思维方法为何会越来越倾向于纯“思辨”的类哲学形式？这一点爱因斯坦本人有深刻感受并有详细论述。那么，试问这些最先进的科学问题是否也应被划归于“伪问题”之列呢？

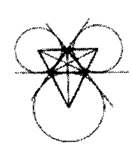
（四）、维特根斯坦的“图式论”本身就是一个形而上学体系，然则不访问一句：他的逻辑哲学问题及其有关答案究竟是“伪问题”还是“真问题”呢？

还有一个话题也很有必要加以澄清，那就是由分析哲学所引发的所谓

“语言论转向”事件。现在有许多人鹦鹉学舌，盲目地认从“语言论转向是哲学史发展的第三阶段”之论调，即“本体论——认识论——语义论”的进化线路，并且还把它说成是什么“元哲学”、“元研究”或“哲学的哲学”等等。对此，我只想发表三点评议：

其一、把本体论问题归结为认识论问题有一定的道理，因为在“指认本体的过程之前”首先有一个“指认本身具备何种规定性”的问题存在；同样的，把认知逻辑上的问题归结为语义学问题也有一定的道理，因为语言是思维逻辑的现象形态或载体，首先澄清语义结构当然有助于了解逻辑结构的大体状态。

其二、但这里马上凸显出一个相反的问题：要想弄明白有关“认知规定性”的“认识论”或“逻辑学”问题，你又必须首先探讨“认知主体的本体性质”即“本体论”或“存在论”问题，否则有关“认知规定性”的问题就成了无本之木；同样的，要想弄明白“语言学”或“语义结构”问题，你也必须首先探讨“由自然本体生成的主体认知逻辑的求存规定性”，即内涵着本体存在论制约的认识论或逻辑学问题，否则有关“语言论”的问题就成了无源之水。



其三、哲学史早已证明：从“本体论”或“存在论”滑向“认识论”，其结果是丢失了深层的“存在”，这才引出了贝克莱极端主观的“唯我论”、康德扔在彼岸的“自在之物”、以及存在主义哲学重新追寻“存在”的迷失；同样，从“认识论”或“逻辑学”滑向“语言论”，势必又会丢掉对“认知规定性的深层追究”，尽管它可能把逻辑学的研究进一步细化了。就是说，西方哲学的发展进程倾向于越来越浮浅、也越来越琐屑，它日益远离了“探究终极”的哲学本性或哲学思境，与其说它是在进展，毋宁说它是在消亡——这个过程所体现的就是科学逻辑时代对哲学逻辑时代的覆盖和取代。

一言以蔽之，分析哲学充斥着现代科学分化大潮的技术品格，却正在引领着西方哲学走向浅薄和衰败。（参阅《物演通论》第六十七章、第一百

六十一章和第一百六十二章等）

其他现代哲学派别：我在这里先谈其他分门别类的新生哲学支脉，最后评议所谓的“后现代哲学”：

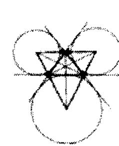
实用主义哲学：它产生于美国这样一个科学化与工业化的现代新型国家，不能不说是一种必然。依我看，说它是“哲学”，还不如说它是“实学”，或者是“实学的思想铺垫与短浅阶梯”，它的问世标志着“哲学的失身”——失身于科学时代的急功近利和生存紧张。近现代中国的哲学启蒙，以胡适引介这一脉哲思为肇始，此乃造成国人迄今不知哲学为何物的近因之一。

生命哲学：其典型代表是柏格森。他的“生命之流”和“绵延”说，在某种程度上表达了现代生命科学对思想界的影响。他说：“对有意识的存在者来说，事物不是存在，存在的只是活动”（《创造进化论》）；“宇宙不是被造成，而是正在被不断的造成”；“没有自我保存状态，只有正在变化的状态”（《形而上学导论》）等等，着实可以算作是浮光掠影的真知灼见。他对“直觉与理智”（即所谓的“直觉主义”）的讨论也着实赶不上古典哲学的水准，尽管他的表述方式迷倒了不少当代读者。他显然局限于生物演化运动和人类意识活动的狭隘范围，因此他的“生命哲学”不可能形成一个真正完整的体系。上述情形正是现代西方哲学的整体特征，即它们从各自不同的角度都发现了传统经典哲学的种种弊病，也都零敲碎打地提出了加以修正或变革的点滴见解，却到底未能造成具有时代意义的系统性突破。（参阅《物演通论》第二十四章与第九十一章等）

科学哲学：以波普尔和库恩为代表。波普尔的“证伪主义”理论至少还触及了科学的哲学层面或认识论层面，但若仅限于科学思想阶段，这个问题显然是说不透的。从大尺度上看，任何认知形态或逻辑模型都具有“伪”的本质，而且它们的“证伪”步伐一定倾向于越来越加快，这是广义逻辑代偿的弱化法则使然，并非仅仅是科学的特征（参阅《物演通论》第一百章）。波普尔的失误就在于他只达到了哲学认识论的传统层面，譬如对“休

谟问题”与“康德问题”的探讨，却没有达到哲学存在论的深层（**参阅《物演通论》第六十六章及其后有关章节**）。而库恩的思路则完全漂浮在社会历史学的浅层，他几乎不知道科学问题的哲学含义是什么，更不知道科学作为一种“逻辑分化的晚近失稳形态”其存在论意义上的哲学基点何在。库恩与波普尔的承继关系，倒象是现代西方哲学日益走向浅薄的人格化体现。

法兰克福学派及其他政治哲学：在我看来，这类哲学完全就是现代社会学与政治学的变种，如果这些东西也能叫做“社会哲学”的话，则应该说真正的“社会哲学”尚未诞生。实际上，法兰克福学派所关心的大多是时髦的政治话语和时尚的社会潮流，同时他们也能挑起某一阵子短暂的思想波动或社会骚动，此外别无要紧的学术贡献可言。至于波普尔的“乌托邦工程批判”、罗尔斯的“正义原则证明”和诺齐克的“最小政府理论”等等，则更像是对既往社会运动和当前社会问题的批判与思考，却不是对有关“社会存在”、“社会构成”以及“社会演化的动能与动量”等根本问题的基础性研究。从西方思想史上看，也许只有孔德、斯宾塞和马克思曾经对这类真正属于“社会哲学”的问题有过加以深究的意向，这个刚刚着手开垦的哲学处女地眼下反而日渐荒芜，其间只生长出了稀稀拉拉的衰草残花，几乎令人目不忍睹。（**参阅《物演通论》第三卷**）



后现代主义哲学：在此之前，还出现了符号学和结构主义等等思潮，它们继续表达着零碎的和具体的关注，只求从一个侧面达成突进，此外一概不论（**这里包含着不易为使用象形字的国人所理解的“表音语言符号系统之逻辑强迫症”问题，即所谓的“语音中心主义”和“逻各斯中心主义”等问题**）。上述种种思绪都是所谓的“后现代”的先声，而后现代思潮只不过是把这种无所建树的破除冲动推向极致而已。琐碎浅陋的文化反叛是后现代作者的典型特征，譬如福柯对“知识型”的僵硬分类，对“癫狂”、“性史”以及“监狱与惩罚”等冷僻话题耸人听闻的论述（**他一边说“历史被谋杀了”一边又血淋淋的亲自下手谋杀历史**）；再如德里达对“语音”、“字符”和“文本”的另类诠释，对“写作无意识”以及“语言之外再无他物”

等乖张议题别样手笔的挥洒（此种“非逻辑假设”很象是贝克莱“非物质假设”的拙劣翻版）；他们所继承的，是海德格尔的所谓“语言是存在的寓所”之表层涂抹，是维特根斯坦的“不要想，只要看”的哲学反抗，还有卡西尔的“隐喻先于逻辑”之类的反理性情绪。美国学者哈桑曾把后现代的特点概括为：不确定性、模糊、间断、散漫、差异、多元、反叛、变形、分解、解构、消解中心等等。总之，他们全都反对“逻辑的专制”，殊不知还有“比逻辑更专制的东西”存在。我在某一点上欣赏他们，是由于他们的确反映了“现代文明形态高度分化与高度动荡”的现状，也预感到“未来文明阶段倾向于更加失代偿”的前景，这一切都很有些象是“文明的衰败与失存”之前的回光返照。换言之，他们的“解构”诉求以及反对“逻各斯中心主义”的散乱议论，至多可以看成是对不可逆转的“自然分化构合趋势”以及“人文理性逻辑化趋势”的边际反动，就像面对不可逆转的“恶性文明化趋势”所必然引发的“返璞归真”的反向诉求一样，其共同特点是：苍白、虚弱而又显得有些歇斯底里，只流落为种种无奈的打趣和空洞的宣泄，然后眼睁睁地看着自己被所抗拒的汹涌浪潮淹没。唯有我那落伍的哲学，虽然恰好属于他们所非议的“理性主义”的“宏大叙事”，而且“结构完整”，却足以说明“理性如何趋向没落”、“结构如何陷于动荡”以及“人类文明的宏大事态如何奔赴嚣闹的落幕”。（参阅《物演通论》卷一第五十五章至第六十章、卷二第一百章至第一百零三章以及第一百一十八章至第一百二十章、卷三第一百六十一章、第一百六十四章至第一百八十章等等。）

四、《物演通论》提要

先做一个简略的总结，然后再以卷章提纲的方式摘要之。

所谓“哲学”或一切“哲学性的追询”，归根结底是要为“人的本质”或“人性的本质”这一核心问题提供答案。然而，这个答案实在太高深、

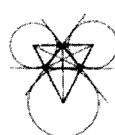
也太遥远，它必须先有一系列的台阶铺垫或峭崖攀越才可望企及，于是就有了哲学史上数千年的不懈探问——这个探问过程同时就是人类文明史的摸索前行进程，因而它在某种程度上决定着人类的阶段性文明方式和终极性生存命运——由此导致我对这个问题的回答，不得不循序展开为对如下一系列问题的回答：

一、发现和论证了"递弱代偿原理"，并借以构建了一个完整的哲学体系和全新的"物演"（即"宇宙观"或"进化论"）模型。

二、把"认识论"问题与"本体论"问题表述为同一个衍存系统，证明了"认知过程不在于求真而在于求存"这一重要论断，从根本上解决"知与在的关系"问题。

三、把"社会存在"与"自然存在"、"精神存在"表述为同一个存续系统，证明了"社会系统不是人为的产物而是物态结构演化或生物生机重组的自发序列"这一重要论断，从根本上阐释"社会与人的关系"问题。

四、运用西方哲学的逻辑推论方法，为东方哲思之"天人合一"理念作出了一脉缜密的现代注解和系统证明，也就是将东方与西方大相径庭的原初思想体系梳理成一个内在统一的世界观。



五、重新界定了"人类（或人文现象）在自然界的位置"，为人类文明的现代危机和总体趋势提供了一个基础理论，也就是为人类文明的未来发展提供了一个亟待检讨的新路标。

卷一　自然哲学论：提出和论证了"递弱代偿衍存原理"

（一）、以此原理为基础，重新建构了一个与二十世纪自然科学的系统发展相吻合的"本体论"或"存在论"体系，其精确程度可用数学模型表达和演示。（回应和解决自泰勒斯以来的哲人们所提出的"万物同质"与"万物一系"的问题。参阅《物演通论》第八章至第四十一章）

（二）、这个"存在论"模型设定了一个"非时空的有限衍存区间"，展示了一个"单向度的直线演化趋势"，它足以涵盖一切物质属性和实体结构，

即足以将既往分立的“精神存在”与“社会存在”统一整合在“自然存在”体系之中，并最终阐明“精神”与“社会”贯彻于“惟求存在”以及“维系存在”的趋势和意义。**（回应和解决巴门尼德及其后哲人所追究的总体性“存在”问题。参阅《物演通论》第十二章、第二十四章与第三十四章等）**

（三）、提出“存在效价”和“存在度”的概念，证明了物演进程的弱化效应，给进化理论提供了一个具有深层决定意义的全新的运动向量，并将“能量运动系统的熵增定律”与“质量物态系统的衍存定律”在哲学上表述为一个连贯系统。**（回应和解答赫拉克利特与柏拉图所提出的“何以存在者不能恒常永存”的问题，以及亚里士多德所提出的质料因、形式因、动力因和目的因等“四因”问题。参阅《物演通论》第八章与第三十四章、第二十二章与第四十三章以及我的另一篇论文《递弱演化的自然律纲要》）**

（四）、提出“代偿效价”和“代偿度”的概念，证明了物质属性的增益效应，由以寻绎出载体“感应属性”得以生成和发展的渊源，从而揭示了“精神发生（学）”的根本源头和“精神现象（学）”的基本规定。**（回应和解决柏拉图与黑格尔的终极“理念论”问题。参阅《物演通论》第十六章至第二十八章、第五十一章等）**

（五）、论证了“弱化即分化”的物演基本方式，揭示了“存在即依存”的实体结构发生原理，从而为最终论证“社会实体”或“社会结构”乃是“自然结构序列的终末代偿形态”奠定了基础，可视为“社会发生（学）”和“社会演化（论）”的基本原理。**（回应和解决自苏格拉底以来到孔德提出“社会实证论”的一系列基础理论问题。参阅《物演通论》第十七章与第五十三章等）**

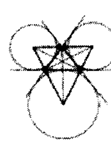
（六）、提出“存在基准”和“存在阈”的概念，证明了“存在度”与“代偿度”反比互动的常量关系，揭示了万物衍存的“类”与“度”的内在关系，以及物态演变和进化的根本原因。**（回应和解答自古希腊自然哲学期以来一直追问的“为什么存在会以这种方式存在下去”的问题，亦即“为何存在”与“如何存在”的问题，也就是黑格尔哲学所提出的“质”与“态”、**

"质"与"度"等问题。参阅《物演通论》第十四章、第十九章、第三十一章至第四十章、第四十七章等)

(七)、重新排布了"万物演化的格局与趋势",确立了"人类生存"的自然位置,为"人类文明化发展的前途"提供了一个严峻的参照系,也就是为"人类现代文明所引发的总体危机态势"提供了一个基础理论。(回应和解答老子以及近现代哲人不断提出的"返朴归真"之可能性问题。参阅《物演通论》第四十八章至第六十章等)

卷二 精神哲学论:提出和论证了"感应属性增益原理"

(八)、依据递弱代偿原理,证明人类的"精神现象"和"感知能力"归根结底就是"自然物质感应属性代偿增益"的产物,这是有关"精神存在"和"认识论"问题的总纲。(第一次明确指出了"精神"的自然源头,回答了自笛卡尔以来始终存在的"物质实体"与"心灵实体"的关系问题,即彻底清理了"知"与"在"的终极关系问题,将"认识论"问题从"横向二元并立关系"转变为"纵向一元衍存关系",也就是将既往哲学所争论不休的"认识什么和如何认识"的纯主观问题,归结或还原为"认识的本性在于如何维系其载体存在"的存在论问题。参阅《物演通论》第六十一章至第六十四章、第六十九章和第七十章等)



(九)、通过分析感知方式,证明无论是"感性"或"理性"的运用都不能获得"对象的本真",从而确认"形而上学的禁闭"或"认知的武断性",即通过逻辑证明来再度确认"认识的本质不在于求真而在于求存"这一认识论的核心问题。(这样就消解了康德和黑格尔等人反复争论的"独断论"问题,也消解了哲学史上有关"唯物"与"唯心"这个伪问题,同时还消解了"不可知论"的问题基础。参阅《物演通论》第六十五章至第六十九章等)

(十)、提出"存在效价"(即"存在度")与"感应函量"(即"感应度")的反比代偿关系,由以确定"知的上限与下限规定",也就是要从根本上阐

明“存在决定意识”的自然机制和贯彻方式。（**于是彻底纠正和深化了马克思提出的这一重要哲学论断。参阅《物演通论》第七十章**）

（十一）、提出“感应属性耦合原理”，证明认识过程就是主体的“感应属性”与客体的“可感属性”的对应性耦合过程，从而揭示“对象”与“客体”的差别以及“对象”与“依存条件”的关系；此外，还诠释了认识方式的“最小作用原理”在于以最小代价获得“有效识辨”，从而进一步证明“感知失真”恰恰是对主体衍存的维护。（**这样就彻底消解了“感知求真的必要性和可能性”问题，同时还解答了休谟与康德所悬置的“感知失真与感知效用的关系”问题；另外也回答了“奥卡姆剃刀”即马赫的“思维经济原则”的实质。参阅《物演通论》第七十一章至第八十一章等**）



（十二）、提出“失稳”和“失位”概念，以说明人类认知能力的提高是一项不良指标；提出“伪在”和“危在”概念，以说明人类认知能力的提高为何反而不利于人类的总体生存。（**一反人们历来对知识能力提高的赞扬态度；系统证明了自亚里士多德和笛卡尔以来西方哲学和科学关于“追求真理”、“追求知识”和“追求进步”的认识论之失误。参阅《物演通论》第二十一章、第八十二章、第二十七章与第二十八章等**）

（十三）、提出“位相”和“盲存”概念，以说明人类与一般存在物的共通关系；将“主体”还原到“客体”系列之中，澄清主体与客体的“原始可换位状态”与“后衍不可换位状态”，并提出“感应效能的非对称性”与“依存向度”的关系新说。（**参阅《物演通论》第八十三章至第八十七章，解决哲学史上始终将主体与客体分裂的问题。**）

（十四）、提出对“现象与本质”的新答案，证明“本质”不过是主体与客体之间由于演化速率差异导致“位相错动”或“感应关系错落”的产物，由此造成的信息增量和逻辑模型重塑就是所谓的“本质”。（**参阅《物演通论》第四十三章、第四十四章和第八十八章，解答了哲学史上争论了数千年的“本质”空洞问题。**）

（十五）、提出“属性耦合”必然导致“抽象先于具象”的结论，也就

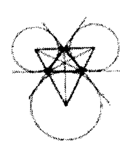
是说，“简单抽象要素的进行性分化组合”才是“复杂的具象化表象”得以形成的原因。（参阅《物演通论》第八十九章，解决自柏拉图以来关于“共相”与“殊象”总被混淆或倒置的问题。）

（十六）、提出“感性”、“知性”与“理性”的发生阶段及其域界覆盖关系，证明它们的递进层次就是主体失位和感知失稳的精神演运特征。（一反哲学史上历来将“感性”、“知性”与“理性”仅仅划归于人类的狭隘观点，第一次提出了它们的自然发生阶段；重新界定了“知性”判断的概念边界；并首次对它们的演进层级和各自状态提出了与众不同的负面评价。参阅《物演通论》第八十九章至第九十三章）

（十七）、提出“广义逻辑”概念，揭示“广义逻辑融洽”与“广义逻辑失洽”的动态内涵，把逻辑史和逻辑进位与自然物演进程贯通，证明“狭义逻辑”之前的低端感知方式也存在着潜意识或潜结构的生理整顿程序，这样才能阐明逻辑的渊源和逻辑序列的代偿效能。（非此不足以澄清唯心主义认识论的合理性，也不足以梳理形而上学禁闭的系统性，更不足以阐明感知代偿增益的总趋势。而且，这个“知识论”模型已经得到并将继续得到生物学、心理学和神经生理学等自然科学研究成果的支持。参阅《物演通论》第六十五章和第六十六章、第九十四章和第九十五章、以及第一百章和第一百一十八章等。）

（十八）、在“狭义逻辑”范畴内，提出“形式逻辑”的原始起点在动物“知性”阶段；提出“辩证逻辑”是理性逻辑的初始阶段；提出理性逻辑的高级阶段是“理想逻辑”；提出“理想逻辑”四定律；并就“理想逻辑”的性质、状态及其失对应性可能对其载体或主体带来的负面作用提出证明。（这些都是全新的观点，是从哲学存在论的高度首次对理性逻辑的高级阶段给出总结性论证；附带也可以佐证康德对理性的持疑和波普尔对科学的界定。参阅《物演通论》第九十六章至第一百零三章）

（十九）、从超越经验性“试错法”的高度，在“感知无不失真”的认识论前提下，提出了有关检验任一逻辑模型或理论体系是否“正确”的标



准，即“逻辑三洽定理”。（这是康德以后的所谓“唯心认识论”必须回答的问题，它是从另一个更具体的侧面继续回应“感知失真与感知效用的关系”问题。参阅《物演通论》第一百章）

（二十）、提出“意志”在感应属性或精神系统中的确切定位，建立“意志”与“感知”的对应构成关系；诠释“情绪”性心理感受和心理波动的客观动势与主观效应；阐明“逻辑”与“意志”统一感应代偿作用。（这些研究在某种程度上填补了“意志论”哲学的空白；同时有助于理解叔本华哲学的精义与失误。参阅《物演通论》第一百零四章至第一百二十章）

（二十一）、提出对“美的本质”的全新阐释，说明“自然美”与“艺术美”各自得以发生的特质，证明“美”与“审美”对载体生存或主客体依存的维护效应，首次把美学问题奠定在哲学存在论的基础上。（从终极意义上的“存在”基底部出发，解开了柏拉图关于“美是难的”这样一道千古难题。参阅《物演通论》第一百一十二章至第一百一十五章）

卷三　社会哲学论：提出和论证了“生存性状耦合原理”

（二十二）、依据递弱代偿原理，证明“人类社会”或“社会结构”归根结底就是“自然实体结构属性代偿延续”以及“生物社会演化”的产物，这是有关“社会存在”和“社会哲学”问题的总纲。（第一次明确指出了“社会”的自然源头，打破了思想史上历来坚守的“人类——社会”的局限概念，建立了“粒子结构→原子结构→分子结构→细胞结构→机体结构→社会结构”这样一系“自然实体结构化代偿”的完整序列，即重新界定了“社会存在”的终极性哲学概念，彻底清理了“人为创造”的社会幻象，将“社会论”问题从“人类生产关系与交往关系”的纯主观思境，归结或还原为“生物属性分化与自然终末结构”的存在论问题。参阅《物演通论》第一百二十一章至第一百二十五章等）

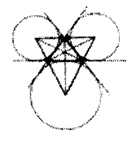
（二十三）、论证任何自然实体结构都是其前体物相的“存境”或“属境”，从而阐明了生物或人类的主观属性与客观社会结构的内在联动关系，

也贯通了人类的精神存在与社会存在的一体派生关系。（这样也就贯通了全书三卷之间的理论联系。参阅《物演通论》卷三第一百二十四章以及卷二第一百一十九章和第一百二十章等）

（二十四）、提出“存在度”或“生存度”与“结构度”或“社会度”的反比代偿关系，由以确定“社会演化的自然规律”，并揭示了社会结构倾向于脆弱化以及社会生物倾向于残弱化的总体发展趋势。（这是“社会存在”和“社会演动”的基础理论模型。参阅《物演通论》第一百二十五章）

（二十五）、划分了生物社会发展和演化的三个阶段，即：以单细胞生物为主体的“初级亚结构社会形态”、以多细胞动物为主体的“中级低度结构化社会形态”和以智人为主体的“晚级高度结构化社会形态”。（表明人类社会是从生物社会中增长出来的。参阅《物演通论》第一百二十九章）

（二十六）、提出了“生物属性分化”与“社会结构代偿”的五条相关律，论证了有关社会结构演动的十二条定理。它们既适用于初级社会形态，也适用于中级和晚级社会形态。（参阅《物演通论》第一百三十四章以及第一百四十六章至第一百五十七章等）



（二十七）、论证了生物体外分化的表征即是“生存性状”残化，界定了“体质性状”与“智质性状”的分别，此乃生物社会结构得以达成的嵌合面，由此阐明中级生物社会和晚级人类社会之所以能够发生结构化演变的原因，也由此厘清了中级动物社会何以必须通过物种变异才能发展而晚级人类社会却能够不断变构发展的原因。（参阅《物演通论》第一百四十五章）

（二十八）、阐述了“智质性状”的演化机制，划分了智质性状之异变或重塑与晚级社会形态变迁的相互关系，也由此沟通了卷二“精神哲学”（属性增益）与卷三“社会哲学”（结构叠续）之间的内在人文学联系或统一存在论关系。（参考《物演通论》第一百五十九章至第一百六十四章）

（二十九）、分述了人类晚级社会各个子系统或各个社会范畴的自然代偿概念。也就是把惯用的人文学表述方式置换成存在论的自然哲学表述方

式，譬如，把“文化”表述为“智质的性状化表达”；把“自由”表述为“失位性衍存者的特定依存状态”等等。预言了“追求平等和正义”的反向社会效果；预言了“阶级消亡”和“大同境界”是整个生物社会结构弱化动荡的失存临界点等等。（**参阅《物演通论》第一百六十五章至第一百七十七章**）

（三十）、对中国古代哲思中有关“天人合一”的理念给出了一个全新的系统证明和现代注解。尤其重要的是，对人类现行的文明生存方式和社会发展动势提出了全面的警告，引出了深远的疑思。而且，从既定的逻辑导向上讲，也无法给人类提供任何超自然或反自然的劝告。因此，对人类在未来面临更加汹涌的社会危机大潮时，是否还有其他非代偿性的别样选择表示悲凉的关切。（**参阅《物演通论》第一百七十九章和第一百八十章**）

最后，谈一点并非全然无关题旨的闲话。经常听到一种批评的声音，说我的哲学是“决定论”的，对此我并不否认。我所需要特别说明的是：

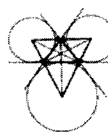
（一）、我的递弱分化代偿学说最有效地揭示了“自由质态”和“偶然存态”得以发生的原因（**参阅《物演通论》第十七章、第五十章至第五十二章、第九十一章、第一百一十六章和第一百一十七章等**），也就是说，我能够精确地阐明“非决定论”的幻觉得以形成的渊源和基础。再说，用“非决定论”的观点看待一切其实也是一种变相的“决定论”，即无非是把一切现象都“决定”在表浅而混乱的偶发层面上而已。

（二）、我的“决定论”是一种自然态，它非但不排斥任何“自由意志”和“偶然事态”，反而一再强调它们正是不可抗拒的自发趋势。因此，我的哲学并不为人们预设任何潜含着某种社会价值观的人生意义或目标，甚至也并不给人们提供任何暗藏着某种现实操作性的指导意见或忠告（**参阅《物演通论》第五十七章、第一百八十章等**）。这一点，恐怕是那些所谓的“非决定论者”也未必能够做得到的吧。

人们对“决定论”的反感，受累于它对“人文发展取向”多次历史性的误判和误导，这一点可以理解。然而，某种确定的自然态势或自发事态并不会由于你的反感而消除。如果我的学说冷峻地揭示了“人类文明的自然运行机制与自发潜行危机”，则无论人情的好恶或人性的倾向如何偏执，大家最好还是重新审视一下我们现行的文明素质和生存方式，检讨一下可能变通的微薄机会和狭小余地。我所担心的，倒是当你还在情绪化地争辩“决定论”或“非决定论”孰优孰劣之时，你和你的同类们的命运却早已被某种“偶然因素的总和”或“几率事件的集合”决定了。

再则，倘若一定要问，我的哲学体系还有什么遗漏或遗憾的话，我只能陈述下列三条：

第一、我所提出的“递弱代偿原理”，以及我在哲学上推导出来的各项有关结论，说到底都不是什么“真理”或“客观规律”，而仅仅是一个有可能显得“正确”、即暂时符合“逻辑三洽定理”的理论逻辑模型。这是我的逻辑系统若要保持自洽所必须承认的一个论点，也是我所可以告慰于人类的唯一喜讯。



第二、相应的，这里马上就发生了一个悖论。倘若人类果然如我的哲学原理所预言的那样加速罹难了，则证明我的哲学理论既是一条“客观真理”，又是一项“主观谬误”：因为它以人类认知史上最彻底的终极形式兑现了，所以它是真理；因为它居然变成了原本认为不可能出现的真理，所以它是谬误。

第三、我不知道人们究竟应该把它当作一个玩笑，还是应该认真对待它？如果把它当作一个玩笑，则因正确的理论通常会有某种程度的实现而未免显得过于冒险；如果认真对待它，则因它已经显出是一个悖论而很有可能是虚惊一场和白费气力。无论如何，这可是一局事关人类生死存亡的极限赌博。

——请读者想一想，我们该怎么办？

这个麻烦的逻辑圈套，不是我故意设下的，而是从人类思想史传承下

来的哲学逻辑本身必然带出的；或者更准确地说，是由久远的哲学探问所揭示出来的人类逻辑本身的有限性与局限性必然引发的。这就是我的哲学遗漏或遗憾，但也因此不能算作是我的哲学遗漏或遗憾。(明眼人应该可以看出，上述这个所谓的"悖论"，在我的哲学系统中其实是不存在的，或者是已经解决了的。只不过，"解决的程度"如何，大抵是一个永远无从测度的问题。因为，我所说的"正确"，就是指其"可实现效应"或曰"属性代偿的依存效应"，而凡此"失真态依存"，恰恰只能借由"感应属性耦合"的进行性漂移或"广义逻辑虚拟"的渐远性隔膜来实现，故，一切代偿终究归于无效或趋于失效。)

2007年8月21日凌晨于西北大学桃园校区寓所

附录三：人类的没落与自我拯救的限度

本书冠名《物演通论》，是我贪求于终极追询以及迷恋于哲学思辨的自娱产物。如果当初朴实一点的话，倒未若将它写成《人寰大道》之类的普通学术著作，或者索性借用《存亡法则》等惊世骇俗的别号，而令之畅销于书肆也说不定。换言之，倘若剥去本书的玄学迷障，则有关"人类的没落"这个主题，是自始就隐含于全书的逻辑求证标的，最终也是不言而自明的论断，并且这种没落是在人类尚未问世以前就早已注定的结局，只不过，它的现象形态是以极度活跃和极端张扬的方式来表达或贯彻的罢了。我之采用哲学论证，就在于从根本上揭穿这个假相，好让人们明白，看似生机勃勃的所谓"文明"存态，正是那个先决而等效的宇宙物演衰变进程的华彩落幕式。

即是说，我在《物演通论》一书中所提出和论证的"递弱代偿原理"，其哲学推演的命题函项与终极结论，亦可转换或引申为一般自然学及人文社会学的诸多具体问题，并明确显示两者之间可能存在着某种不容忽视的内在联系。

它的自然学意蕴主要涉及如下方面：

一、一切宇宙物质或自然物类，依其发生学顺序，必定呈现出衍存质量递减、衍存时效递短、以及衍存稳定性递失的排列梯度，且其载体属性及结构状态必定对应性地呈现为反比增益的叠加态势。（卷一）

二、所有感知属性与知识体系，都不过是生物人种与其它自然分化物之间依存属性耦合的逻辑模型，它非但不是对客体系统的本真反映，而且

由以造成的依存可靠性或指示正确率必定呈递降趋势。（卷二）

三、大凡社会结构和人文现象，完全可以被纳入自然物演序列之中加以考察，只要能够找到恰当的参数，它甚至有望进行精确的定量分析，其所呈现的偶发性与动荡态正是统一自然律的确定产物。（卷三）

这里提示，现行的自然科学或整个自然学，其知识内涵及人文效用势将发生重大变迁，借以适应日趋弱化的人类生存形势或日趋危化的社会演运局势。

因此，我更关心的是由此导出的人文社会学问题。它涉及一系列非常严重的事态，而人们既往的认识和行为，恰恰是在加剧这类事态，或使某种不良态势倾向恶化。其情形就像一辆正在疾速奔赴悬崖的马车，驾车人毫无方向感，乘车人忙于相互倾轧，就连车上的学究群体也只顾一味地争论着如何让车跑得更快，仿佛他们将要到达某个十分惬意的目的地似的。换言之，人类对于自身在自然界的位置几乎茫然无知，而整个学术界甚至对于“社会”这个运载体究竟属于何物都摸不着头脑，更不要说对它的“运动趋向”有所把握了。

我无意再次复述我于哲学原著中早已阐明的系统论点，为了方便进一步研讨，以下仅就后文有关的议题列出其前提性的纲目：

一、递弱演化：宇宙质量物态的演运趋势倾向弱化与失存。

二、无功代偿：属性扬升恰恰表达着反向代偿的终极无效。

三、精神属性：感知智能代偿只能导致载体依存陷于迷茫。

四、社会结构：生物社会代偿终将引发文明结构失序崩坍。

五、单向演动：此种演动态势注定是单向度的和不可逆的。

针对人类的生存形势或生存前景而言，可概括为三句话：

自然趋弱，弱归人性；

精神趋知，知归茫然；

社会趋繁，繁归动摇。

也就是说，无论怎样看，人类的前途总归是黯淡的。因为人类可以借助的主观手段，无非限于“智能知识提高”和“社会结构变革”这两项，然而，现在证明，它们不仅是无益的，反而是有害的。故此，我在《物演通论》末章，曾简捷地给出了某种很容易招致“虚无主义”或“无所作为”之误解的结论。

实际上，人类必将滑落于“想虚无都虚无不成”的窘境，亦即必将表现出“越来越有所作为”之浮嚣，尽管这类“造作”或“有为”其实都不过是一系列无奈而短视的昏乱应对或临机抉择罢了——既往的人类文明史即如此流淌而下，终于漫溢成一片人性腐朽的沼泽地。

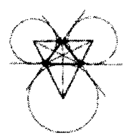
于是，有一问不得不发：未来的人类如何才能一改此前的思维和行为方式，从而达致某种程度的自我拯救呢？

这可是一个相当于扭转“自然律”或再造“伊甸园”的上帝之举！

对于这类“壮举”，人们早就屡见不鲜了。在我看来，可以这样概括之：此前所有思想家的一切理论构思，无非造成两种结果：要么完全不能实行，要么则在落实之后造成新一轮更严重的灾祸。

为此，关于“自我拯救”及其“限度”，我只想说一些最原则的话。这里首先需要澄清概念，所谓“自我拯救”，是指在操作层面上设法超脱“递弱代偿自然律”的摆布，竭尽人事，即取“知其不可而为之”的积极态度；所谓“限度”，是指在认知层面上深心抱以“天道不可违”的见地，顺其自然，即取“无为而无不为”消极态度。这是孔子和老子的表里交融，是中国自身也未曾真诚履行的东方生存哲学之精要。大约只有如此，人类才能相对稳妥地走完往后那条荆棘丛生、危机四伏的险途。

以下，借用讲演提纲的方式陈述之。（该系列讲座原定名为《人类文明的趋势与危机》，分三大部分：一、文明危机的现状与趋势；二、人文危机的源流与原理；三、社会危机的前景与对策。本文主要摘录第三部分的有关内容。）



人类没落的趋势：

■ **先来粗略地审视一下“人类学”的进化轨迹和“文明史”的动态结果：**

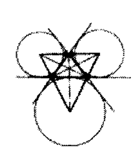
■ **从“人类学”的研究看，南方古猿生存了1600万年；直立人生存了300万年以上，据说已全部灭绝；现代智人仅仅生存了14万年左右，他们就全面进入了在生物史上前所未有的、迄今不过一万年左右的“文明生存态”。**（新近分子生物学研究发现：线粒体夏娃；雄性Y染色体的非洲M168、欧亚M9、东亚M175等；北京周口店猿人并非北京山顶洞猿人的祖先；此一假说更凸显出十分不妙的“人猿进化递衰梯度”。）

■ **这个既怪诞又荒诞的“文明生态”一开始就崭露出狰狞的头角：**（“人文现象”由此彰显。注意，我在前后文中使用“人文”一词，不是一般狭义上与“神学”相对立的概念，也不是一般广义上与“自然”相对立的概念，而是在更大尺度上看待“人类文明生存态势”的简称，它不但不与“自然系统”对立，反而是整个“自然进程”的直接继续和终末产物。）

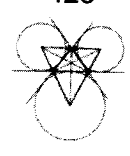
■ **首先，当他们还处在与其它后生动物大致相同的“亲缘氏族社会”阶段之时，它们之间的领地性冲突和攻略，就呈现出致死性的同类相残现象，这在其它物种中间是很罕见的。**（虽然在原始氏族部落之间发生剧烈冲突的概率小于文明社会，然而一旦争端肇启，则最初俘虏是被全部杀掉的。）

■ **尔后，当他们学会用火、并为了收获一点点自己播种的“草籽”**（即粮食）**而不惜大面积烧毁林地之时，他们对自然状态的破坏力一下子就跃升到了其它任何生物亿万年也达不到的猛烈程度。**（此前的生态变迁，要靠长时间积累。）

- **再后来，情况就变得一发不可收拾了，人群内部尔虞我诈，集团之间战端迭起，社会灾难层出不穷，我们根本不用多加描绘，只要看一下当时的贤哲，譬如老子，居然去赞美原始氏族社会的生活方式，就可以想见初诞之文明的一派丑态了。**（当时中原文明区域狭小，周边多是亚文明的氏族部落社群生态，老子应可直接观察到两种生存方式的明显差别，以及文明与堕落的关联关系。故有《道德经》八十章的感慨："小国寡民"、"使有什伯之器而不用"、"使民复结绳而用之"、"鸡犬相闻老死不往"等，并将其赞之为"至治之极"。）
- **尽管已见浊气冲天、乱象丛生，但那个时候，人世的总体还算安宁，至少绝没有人类全体的生存危机，更没有整个人种的灭绝之虞。可时至今日，情形就大为不同了。**（即文明史的不断进步与发展，又显露出更为不妙的"人文进化递衰梯度"。以下有关近现代以来爆发的环境污染、生态破坏、气候异常、以及大规模毁灭性武器等问题的分述一概从略。）



- **人们一般仍然认为，这只是人类文明化进程中的个别失误；不仅如此，全世界的主流意识都认为，解决这些问题的最好办法或唯一办法就是进一步提高全人类的文明化程度。是这样吗？**
- **那就让我们接着再来看看"文明的进化与危机的积累"之间的关系。**
- **时至今日，某种与文明发展进程相关的系统性危机已轮廓初现。**
- **所谓"系统性危机"，是相对于"危机个案"而言的，它指该危机的内在性、倾向性和进行性的总体特征。**
- **譬如，一般认为，环境污染、生态破坏以及气候变暖等现象，只是任一国家或地区工业化初期的临时问题，是某种可以随时纠正的短期失误。**
- **再譬如，也许我们有办法制止大规模毁灭性武器被实际运用，或者毁灭性武器的出现本身就是一种制衡性力量。**



■ **此外，像能源和资源危机，解决的办法就蕴藏在人类科学技术的突飞猛进之中，科技力量有望化解人类现在和未来所可能面临的一切难题。**（表面上看，这话似乎有理。譬如，人类若借助“可控核聚变”或“氢能源替代”等办法，彻底解决了自然能量的调动问题，则根据爱因斯坦的“质能转换原理”，所有资源短缺问题应该都不存在了。但问题是，有谁估量过〈或有谁能够预先评估〉它又会带来哪些更严重的后果呢？）

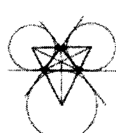
■ **也就是说，“系统性危机”并不会因为某一个问题得到了解决而消失，它恰恰是在一步步解决问题的历史过程中积累起来的。**

■ **在人类文明史上，“系统性危机”的实际表现如下：**

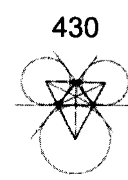
■ **Ⅰ、一万年来的农业文明导致生态危机渐进积累。**（农业文明的发展和农牧业技术的进步是人口爆炸问题的基础，而人口暴涨又是所有生态问题的基础〈简介马尔萨斯原理：“生物繁殖量”与“生物现实生存量”之间的关系；“吃饱饭”与“人口问题”乃至“生态问题”的关系，即“裸猿”这一种动物挤掉了其它各类物种的生存空间〉。森林砍伐、生物多样性遭到破坏、水土流失、江河泛滥、荒漠化扩展等都是从农牧业文明开始的。生物多样性破坏问题肇始于毁林开田，而且物种灭绝的速度一直呈线性递增趋势。仅以黄河水土流失为例：250 万年前帕米尔高原隆升，阻挡印度洋暖湿气流，西北高压气流持续，带来黄土厚积，此前东亚西北呈湖泊串连的湿地貌，统一河体形成于数万年。豫晋太行山以东皆为海床，泰山山系乃大陆架浅海之孤岛，河北、山东两省属黄河积淀填海而出，华北黄淮平原亦由此冲积而成。春秋前后，黄河水尚较清澈，《诗经·魏风·伐檀》载：“坎坎伐檀兮，寘之河之干兮，河水清且涟漪”。所指就是黄河，故汉时才有“黄河”之称谓。有研究证明，山东森林覆盖面积原有 49%以上，至始皇封禅时，泰山无树，故令“无伐林木”；据

范仲淹出仕陕北记，当地曾见森林茂密，古木参天。但，随着农业文明过度垦荒，水土流失，黄河泥沙量大增，从此成高出 10 米的地上悬河。历史统计，自周初至民国约 3000 年间，黄河决堤泛滥达 1621 次以上，河床大改道 6 次以上，小改道不计其数。据考，《清明上河图》之北宋首都汴京〈开封〉早已埋入地下十数米；明开封也在地下；连清开封都被埋了一大半；至于作为战国魏都之大梁，当年即被秦军水淹破城而灭国，深埋地下不知几何，可见悬河之早。秦汉前，黄河中上游 144 年一旱，宋元时 34 年一旱，清中期后五年一旱，现在已是十年九旱了。）

■ **Ⅱ、三百年来的工业文明导致环境污染与日俱增。**（仅以采矿业为例：可追溯到青铜时代；重金属的地表分布极为稀薄；人体血液重金属分布曲线与地表水土含量曲线相重叠；与陶器相比，青铜器的使用容易造成高铜血症，导致肝、肾、骨以及神经系统损害。再看最普通的铁：先秦时代中原文明区域最初的铸铁产量不超过每年一万吨，而现在我国的年钢产量已达五亿吨以上，增长了五万倍；机体的“铁管制”，血液中的转铁蛋白可结合游离铁，母乳中的乳铁蛋白为 20%，牛奶为 2%，故吃母乳的孩子不易感染；除生育期妇女外，高铁血症早已普遍化，致癌，致感染恶化，祖鲁人喝铁罐中酿造的啤酒而导致大量阿米巴肝脓疡，马赛部落游牧人缺铁，补充铁剂后阿米巴感染率由 10%上升为 88%；西方古人曾用放血疗法道理如上。其它各类重金属慢性中毒之总体倾向，由此可见一斑。总之，工矿业发展导致地表元素配比大幅度改变，甚至可能最终造成放射性元素洒遍大地，而这还只是简单描述了原始基础工业的一项危害而已。至于现代工业体系带来的铺天盖地的其它环境和社会问题实在不胜枚举，且已尽人皆知，故不赘述。）



■ **Ⅲ、能源和资源危机与文明史的发展呈同步发展。**（有人把 30 万年前人类学会使用火视为文明的起点，若然，则生态破坏就可以从那时算起，它的步骤是：燃烧木材、煤炭与蒸汽机、石油与内燃机、再至核裂变动力、乃至核聚变动力、等等，能源需求递增，能源资料递减，而人均能源消费量仍在急剧增长。其它资源如森林、土地、矿物、甚至于像洁净水和洁净空气这类资源都在逐步枯竭。如前所述，它势必由此加剧人类的科技冲动，从而带来更严重的恶果。）



■ **附谈：可控氢核聚变，需要几百万度以上的超高温，且其 80%能量以中子轰击的形式释放，极危险。**（故有人主张用“氦-3”替代氢，但地球上缺无，仅见于核武器爆炸后的残存，月球表面似有少许储量，够人类使用 300 年左右，此乃近年各国竞相发展航天登月事业的原因之一。但一个人在月球待上一分钟需要消耗 100 万美元，也就是消耗如此之多的地球资源才能维持生存平衡并进而换取外星资源，这要比以破坏绿洲来换取沙漠还愚蠢百倍。）

■ **附谈：上世纪七十年代**（1972 年），**罗马俱乐部因资源短缺危机而提出“零发展”的建议**（《增长的极限》，影响很大，争议也很大），**迄今非但毫无响应，反而变本加厉。**（这类建议与目前常见的“治理污染、保护生态、节能减排、削减核武”之类的皮毛之谈别无二致，因此它在既定的文明社会格局中绝不可能产生具有扭转性效果的积极回应。）

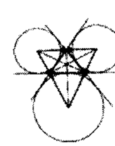
■ **Ⅳ、武器的发展是人类智能进步的里程碑。**（人类智能发展的首要实现方式历来是武器，它直接指示着人类文明的进度和效果。从冷兵器、到火器、再到核武器，它的终极性发展界限似乎与整个人类的物种寿限相匹配。在人类近代战争史上，前一次战争后期崭露头角的武器，无例外地都成为下一次战争发端的首选武器。例如，日俄战争前发明并试用过的重机枪，成为第一次世界大战杀人最多的武

器之一；一战后期出现的坦克和轻便战机，后来发展为二战开局德国发动闪击战的综合主战武器；据此看来，借以结束二战的原子弹，势必成为人类下一轮大规模冲突所倚重的战神。目前世界各国的核武当量约等于每人坐拥 2.5 吨 TNT，足以将整个地球人类毁灭若干次。而且十余年前即有专家提出，只要能搞到浓缩铀，从街面店铺里就足以购置到装配核弹的全部材料，在技术上也没有什么严重的障碍。此外，从发展的角度看，太空武器、生物武器以及其它非常规武器（如激光、声源、电磁波和气象武器等等）可能带来的更严重、也更无从预防的危害一时尚难以评估。）

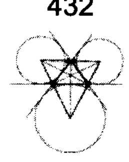
■ **附谈：战争规模逐级提高，从氏族纷争到世界大战。**（战争规模升级与人类文明升级之间具有最明确的正相关关系。先知者先绝望：欧洲七年战争时，歌德感叹："谢天谢地，在那样一个彻底完蛋的世界里我并不年轻了"。二战期间，茨威格夫妇对西方文明失望赴巴西自杀。近年来，有学者如史蒂芬·霍金等人不断催促，希望人类尽快在外星移民或殖民，以为地球人灭绝之后留种，但，如前所述，这样做恐怕只会加速地球资源环境的破坏，甚至因此而加剧战争危机，却丝毫无助于包括外星移民在内的人类之长远生存和延续。）

■ **孟子曰"春秋无义战"，实乃"天下无义战"，不义也罢，还要斩尽杀绝、同归于尽不成？**（因为一切战争都是不同人群之间资源争夺的最激烈形式而已，相互争抢既然是生物与"人物"之天性，有何"义"与"不义"之别？倘若一定要说有什么区别的话，那就是，生物之争似乎尚可维系生物种群的非退化生存，而人世之争却势将导致整个人类的整体毁灭，如此而已。）

■ **V、由科学技术引发的与文明并行的系统性危机。**（a.科技的每一步发展都是对人类的戕害，我们前面所谈到的各类危机说到底都是科技危机，或者说是人类的智能增进危机； b.科学技术的负面效应就



是它的正面效应本身，且始终呈现出指数递增的趋势〈举例从略。可参考《知鱼之乐》一书中的“富贵病：马尔萨斯的失误”一文以及我的其它有关讲座或讲演录〉；c.眼下只看方兴未艾的生命科学之成果：且不说专门制造基因武器，即便是最简单的基因重组，如普遍进行的单细胞或亚细胞生物工程实验，作为非自然菌类与人造病毒，会使亿万年进化而来的机体免疫系统陡然失效，从而可能酿成无法控制的灾难性甚至绝灭性大瘟疫。）



■ **以上所述无一不是文明发展和进步的结果，这里还只呈现了最尖锐或最刺眼的部分，就像露出水面的冰山之角那样。**（即是说，除了上面的宏大叙事而外，文明危化趋势其实在每一个细节上无不表达，也无不加剧。仍以水资源为例：原始农业犁锄兼用，“深耕易耨”〈nòu，就是经常锄地〉，松土保墒；如《孟子·梁惠王上》：“王如施仁政于民，...深耕易耨...”。魏晋贾思勰《齐民要术》：“锄不厌数，勿以无草而中缀”。现代农业是机耕、电灌、除草剂、甚至采用免耕法，导致地表蒸发量剧增，此乃江河与地下失水量最大的环节〈加之腐殖质有机肥具有保墒作用，而化肥造成土地板结等等〉。仅中国“灌溉革命”造就 8.6 万座水库、几百万座塘坝、300 多万公里引水河渠、百万座提灌站、220 万眼动力机井，这般大肆调用有限水源，却无视也无力解决农不保墒之类的细事末节，如何得了？据孟凡贵〈苏拉密〉统计，因放弃“松土保墒”加大的田间腾发总量每年为：3556 亿 $m^3 \times 1/4 = 889$ 亿 m^3；接近于 1 条黄河再加 2 条海河的天然水量。）

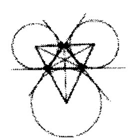
■ **严峻的现状与温和的趋势之反差：由于这种现状眼下还可以忍受，甚至有望在某些方面予以补救，唯其如此，这个趋势才显得是温和的、隐蔽的或自欺的。但，趋势决定着未来，它的引申含义是：文明本身即是衰亡的指征！而且它的动向乃是不可变易的。**

■ **至此引出的问题是：生存能力的提高为什么反而造成生存效果的全**

面败坏呢？（理论总结可参考《物演通论》卷一第五十五章前后各有关章节。）

- **这个问题关乎人类的生死存亡！因而不能不引起我们的特别关注。**
- **历史证明，人类文明的发展和进步，只会积累和加剧人类生存的危机因素，而不可能成为化解危机的力量或手段。**
- **这里深藏着某种自发的、不可遏止的趋势性规定，发人深省。**（趋势性规定即“原理”部分的论证请参阅《物演通论》全书；亦可参考本讲座《人类文明的趋势与危机》第二部分或其讲演录文稿。）

- **再看“人类文明”的表面差异与汇合趋势：**（重点在“汇合趋势”。因为“文明的差异”是受诸多非主导因素影响的结果，如地理地貌、气温雨量、物候条件、以及光照时间对当地人种的生物钟和生殖力之影响等等，而且，这些非主导因素的作用效果仅在文明初期比较明显，随着文明动势不可阻遏地演进，或者更准确地说，随着生存效价无可抑制地衰减，这些外部因素对于人类文明的影响力必将逐渐削弱〈参阅《物演通论》卷三第一百三十四章〉。也就是说，人类文明的总体发展趋势是被某种宇宙物演法则所注定的，一般短视距的人文历史现象描述只能起到遮蔽主因和蒙蔽智慧的作用。）
- **西方文明的特质。**（总是处于“代偿期待”的少年型缺憾状态：环地中海文明；原始农耕条件不足；商业交流与竞争的补缺态；逻辑模型的缜密与破绽；封建社会的分权态；自由民主的分化态；等。处处表达着快速代偿的失稳格局，但却演成近代真正意义上的“世界史”和“现代化”潮流的引导力量。）
- **东方文明的特质。**（相对处于“代偿延缓”的早熟型圆满状态：东亚封闭地形；黄土农耕与高密人口所致的人际关系紧张与社稷关怀；象形文字与具象思维的技术化和非逻辑倾向；大一统的自然因素与专制社会的人文整合；等〈可参阅我的《国学大体》讲座及其讲演



录〉。但即便没有西方入侵，东方文明就一定不会导向目前的危机吗？我看它大约会稍迟若许年，不过最终表现可能更恶劣。）

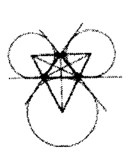
■ **“全球化”趋势早已呈现，目前只是恶化发展而已。**（“全球化”动势早在人类问世以来就萌动不止，百万年前的直立人、九万年前的现代智人，足迹遍布除南极洲以外的世界各地；再看十五世纪的“蓝色文明”启动之前，从亚历山大大帝远征至南亚印度、汉武帝驱赶匈奴与西罗马帝国灭亡、张骞出使西域与丝绸之路、四大发明传西方、成吉思汗贯通欧亚大陆桥、马可·波罗东方行、郑和下西洋等皆为先兆；近现代的全球化运动，至多不过是把最病态的文明形态和最严峻的生存危机以最快捷的方式传染给全人类而已。可以说，“全球化趋势”是“危机化趋势”的正反馈效应，且呈互为表里的关系。）

■ **人类是地老天荒的产物，而西方文明又是“老夫聊发少年狂”的造作。由此注定了整个人类文明的危机趋势。**（人类历来自视过高，这与人类的自然生存处境恰好相反。谈“地老天荒”的概念；谈人类文明像一个立不住的陀螺；谈“天幕之舞”与“天人合一”的现代注解；谈生物社会的自然动势早已决定了人类社会的演进法则和运动方向。〈请参阅《物演通论》卷一和卷三各有关章节〉）

■ **总之，晚级文明社会的发展结果只能是：依存条件愈繁，依存难度愈大；结构体系愈密，破绽之处愈多；而十分不幸的是，此刻的“智性物种”其生物生存度已趋近于零，他们必须时刻仰赖社会结构的有序运转才能苟存，可偏偏此一结构体系也已走到了自然代偿演运的尽头，亦即社会结构的脆弱程度业已发展到一触即溃的地步，此正所谓“靠山山崩，依水水涸”。谁能保证，“社会”这个寄存着人间最多厚望的宝贝，恰好不是一个宇宙间最幽深的陷阱呢？**

■ **回顾人类文明史上的三次浪潮与两次祸殃。**（第一次农牧业文明浪潮

在世界各地分别引发了一场持续的社会动荡：中国的商周到先秦时期〈秦汉以后停滞下来也相对平静下来〉；西方的古埃及、巴比伦、古希腊直到古罗马的动荡期〈至所谓“黑暗的中世纪”才稍微平静一些〉。第二次工业文明浪潮引发了另一场更大的连锁性全球化灾难：欧洲内部的原始积累罪恶〈其中包括贩奴黑潮〉、阶级矛盾激化〈马克思主义由此兴起〉、社会动荡加剧〈英法德民间起义、1848 年欧洲革命、直到 1871 年巴黎公社〉；同时出现世界性的殖民主义狂潮和民族解放运动〈美洲土著灭绝、列强瓜分非洲、印度殖民灾难、中国鸦片战争、等〉。然后爆发了两次世界大战和一次临近毁灭的全球冷战。它的倾向性特点是：危机爆发速度越来越加快、危机爆发程度越来越猛烈、危机波及范围越来越扩大、危机发生类别越来越繁杂，而且，可以预见，危机间隔时间也一定会越来越缩短，譬如信息文明浪潮或生物文明浪潮所可能造成的危机一定会很快来临，甚至现在已经紧接着工业文明尚未休止的灾难而初露端倪，即正呈现出无间歇发作的终末失控之局。）



■ **从整个自然物演进程上看，后衍者的时度更短就意味着某种加速度的存在，而现代文明的运动状态，恰恰就像从缓坡下滑突然跌入深渊，呈垂直下落的加速赴死态势。**（自然史 150 亿年，愈后衍的物态，其衍存时效愈短；生物史 38 亿年，愈进化的物种，其绝灭速率愈高；此两点已在本书卷一第十二章提及。再看文明史：以新石器时代为开端，农牧业文明约 1 万年；从两河楔形文字和古埃及象形文字计起，信史文明约 5000 年；理性化的哲思约 2600 年；以哥白尼为标志的的科学纪元不足 500 年；依次推算，整个文明期只相当于 300 万年人种衍生期的三百分之一乃至六千分之一，倘若换算成一个耄耋老者的福寿，则相当于他弥留期的最后几个月甚或最后几天而已。）

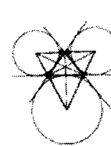
- **而且，人类的现代“进步”观念和现实“竞争”格局，都还在竭力为这个并不美妙的进程加速。这就仿佛一位耄耋老者还在继续服用加快发育和加强代谢的兴奋剂一样荒唐。**
- **以“早衰症”（又名“哈钦森-吉尔福特综合征”）为例，患儿7岁像中年人，12岁像60岁以上的老年人，一般活不过16—17岁。它的病理特征就是“超速发育”，相当于如今人文社会“快速发展”的冲动。**
- **一言以蔽之：眼下的文明形态难以为继，人类已经到了不得不改变自身生存方式的时候了！而要做到这一点，首先得改变观念，甚至得改变整个宇宙观、知识论、社会学和人生观。**（这就是我要深入探讨基础理论的初衷。我知道人们更关心的是如何操作，但它作为一个问题得以提出，正是基于此种理论推导。并且，对实际操作而言，就各类选项来看，它也更需要事先进行缜密的构思、设计和逻辑推演。〈如果后人能够进行类似于沙盘推演那样的、更具体也更细密的事前检验，则我强烈建议如是而为。不过，只怕任何形式的预先推演都不是万全之计。故，我随后给出的理想逻辑之推演和检验未可轻觑。〉）

自我拯救的原则：

- **讨论这个题目有相当大的风险，风险来自于两个方面：**
- **一、预言本身的风险。**（除非是趋势性的总体判断，预言的可信性历来是很差的，尤其是对未来事体的模型细节所作的预言。这种前瞻性的无效或盲目甚至是一种自然规定，譬如，后天获得的能力和知识不能通过基因遗传，基因的变异也不按照预定的方向发生，所以基因的突变才是随机多向的；再如，既往的经验对于指导未来几乎是完全无效的；等等。）

■ **二、理论失当的风险。**(历史上的社会变革，很少有按照一个事先设定的模型操作而居然兑现了的，即便碰巧把它做成了，一般也难免转瞬即逝，发生在上个世纪的轰轰烈烈的马克思主义共产运动就是最典型的例证。马克思只谈原则，情况还稍好一些，列宁的修正似乎还可以为其理论失当承担一些责任；恩格斯较多细节描绘，结果就有了柬埔寨波尔布特政权的暴虐照搬之自残型恶政。)

■ **因此，我在本节中之所谈，仅限于基本原则，而且这些原则都有自发实现的倾向，故此才有讨论的意义。**(这种自发实现的倾向并不意味着就一定能够实现，其中最严酷的问题是：自发实现的恶性过程是否能够耐受？或者，人类是否还能熬到自发实现的那一天？最后，就算熬到那一天，它也不过类似于前述“大同”的局面〈参阅《物演通论》卷三第一百七十七章〉。因此，必须打断或调整这个进程，同时还要具有一定的顺应性，非此不足以达成可行性。)



■ **关于“可持续发展”问题。**(目前所谓的“可持续发展”在理念上是完全错误的，或者说，是本末倒置的。它满足于局部的修修补补，满足于“头痛医头、脚痛医脚”的自慰性治标举措，故而其结果一定是“不可持续”的。“可持续发展”的关键，在于从根本上改变现行的文明方式、文明体制和文明形态。)

■ **人类目前的所作所为，例如节能减排、治理环境、保护生态等，还只是在个别点上采取的治标不治本的行为方式，对于造成这些不良后果的基本动能，人们非但没有约束，反而还在变本加厉。**(当然，从更深层次上讲，这里所谓的“治本”，仍然仅限于代偿层面，因此，它内含着某种深刻的矛盾：代偿因变量可控吗？仅仅调控因变量有效吗？衍存自变量的人为游移度有多大？这些都是十分严峻的理论问题。因此，从严格的逻辑关系上讲，我仍然认为我在哲学专著最后一章的表述是最精当的。)

■ **关于"治本"方面的问题，我们姑且置疑，它将会表现为某种"可行性"的困局。眼下，我们还是希望能够找到措手的机会和方法，尽管这样做有可能带来第三重风险：逻辑失洽的风险。**（这里只有两点理论上的回旋余地：1、"对于一切表达为代偿产物的存在者来说，代偿就是存在本身"〈《物演通论》第四十章〉，"代偿过程正是存在度下倾的实现过程"〈第三十八章〉；2、人类的能动性代偿固然是定向的，但由此造成的哪怕是极其微小的弹性游移度，目前理论上无法精确计算，从人类文明史上看，这个游移缝隙或弹性空间似乎是存在的，譬如东西方文明的差异等。当然，也可以将这种反省目光及其相关操作视为一种自然规定，就像老年人会自发性地履行高龄生理保护机制如降低基础代谢率和日常活动量那样。而且，这其中理应含蓄着一个给定的衰竭态衍存时度，即便它在人类文明史上表现为某种以万年计的漫长延缓阶段，在自然史上也只是一刹那。）

■ **以下，我们进入操作层面的讨论与分析，或者更准确地说，是有关操作问题的理论准备和逻辑推演：**

■ **总原则：减缓衰变动势，降低代偿增速。**（发展就是衰变，创新就是代偿，分化就是弱化，弱化就是残化，而残弱化演运的终极归宿就是在某个最繁华的文明结构之临界点上寂灭失存。切莫幻想能够彻底扭转其代偿倾向；更莫幻想能够完全阻止其衰变动势。惟求能够明智地引导递弱代偿法则偏移于人文生存的非关键领域或非实质方面，以减轻损害罢了；惟求在现有基础上达成某种延缓型文明体制或缓和型社会结构的前瞻性设计，以抛砖引玉而已。）

■ **从上述的学理探讨来看，我们只有两个方面的事情可做，它恰恰就是人类过去引以为自豪的两大类代偿手段，即"理性智能"和"社会构成"。**（这样一来，我们下面所能做的事情，就像是要"壮士断腕"一样的为难和痛苦，这也是让我感到气馁的因素之一。）

■ **一、抑制智能的发挥，或至少是不鼓励理性智能的过度发挥；**

■ **二、改造社会的结构，或至少是调整社会的竞争性生存格局。**

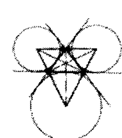
■ **由于人类的任何一种生物潜能或生物现象都只能表达在晚级实体化的社会结构之中，因此上列两类问题可以归结为一系社会操作。**（下面给以具体的和理想性的讨论，关于“可行性”问题容后另议。）

■ **前提篇：取缔国家，或国家消亡。**（就其倾向性而言，“国家”正在不可避免地趋于解体和衰亡，但这一自发过程的演运方式及其导向却并非是良性的，故而有必要加以干预。〈参阅《物演通论》卷三第一百七十六章等，并请留意其中给出的“国家”之定义。〉）

■ **这是两种完全不同的情形，前者是主动而为的，后者是被动实现的。**（当然，即便取前项之态度，它的实施方式无论如何也不可能毕其功于一役，其过渡步骤必从建立全球协调的经济架构肇始，同时辅以全球普适的伦理价值观念和兼容并蓄的社会文化形态，最后才能达成全球统一的政治治理架构。问题在于，这个过程是短时倾力合作推进的，还是长期纷争被迫妥协的；是作为人类和谐共存的改良基础和前提目标预立，还是作为各国侵夺兼并的传统结局和临终苦果接受。由此必将引出两种完全不同的前途，俨如及时就医与讳疾拖延，两者的时间差决定一切。）

■ **它的人文理念是：由“民族主义”转为“人类主义”，由“国家主义”转为“世界主义”。**（人类自古就有这种梦想，譬如孔儒师生“平天下”的淫志及其“四海之内皆兄弟”的豪情，可惜它全然不与自然之道和人性之流相契合，到头来只演成“九州内外皆寇仇”的“乱天下”之闹剧。如今突然间又要发此感慨，莫非忘了尘世之浊与前车之鉴？）

■ **前者即“取缔国家”很难做到，因为它不符合少数当权者及其相关利益集团的愿望。而且国家之间强弱失衡以及弱肉强食的局面，也**



使各国人民难免心存猜忌。

- **然而，时至今日，王尔德的一句名言已成为人类命运的咒语："爱国主义是一种邪恶的美德"。因为，"国家"历来是人类抱团攫利的最高组织形式，也是人类之自私、贪婪、残暴和愚蠢等劣根性的最高表现形式，或者换一个更概括的说法，是截至目前为止一切晚级社会之病害和文明人间之罪戾的温床与载体。此外，它还是人类集团化竞争的制高点，就像高考是中小学应试教育制度的关键点一样，故而可以再加一句评语：国家乃万恶之首。**（此说的侧重点在于外向，即在于国家之间的竞争或国际纷争对人类文明社会的恶性牵制；但并不排斥马克思式的内向批判，即国家对内也是阶级压迫的罪恶工具和人际纷争的浊臭舞台。）

- **后者即"等待国家自发消亡"，就相当于目前全球化竞争态势的继续发展，而且一定是以越来越恶劣和强暴的方式继续发展。**

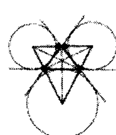
- **若然，则任何国家、集团或个人所能采取的削弱竞争措施必将一概无效，而且他们到底会不会真正采取这类措施都大可怀疑。**

- **因此，这件事尽管是最难实行的，却无疑是最为必要的。如果人们不肯做，或者认定做不到，后面的其它所有举措尽可免谈，因为即便有人肯干，大抵也不过是装腔作势或枉费心机而已。**

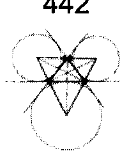
- **对此，我不存丝毫之乐观预期和侥幸心理。说出来，或者使人明了他们只需要做哪一点点事情，或者就任它起到浇灭幻想、清醒头脑的作用。**

- **政治篇：建立非人格化的"普世政府"，实行"普议制"全民自治制度。**（至于消除国界和一切限制性边界；裁撤所有国家体制下的政府、军队和地方权力机构；统一警力调配与监管；全面开放文化舆论系统；保持最大限度的个人自由和结社自由但限制任何政党或政团活动；等等，都是伴随"取缔国家"之时必须同步采取的应有举措。）

- **全面履行"普议立法制"和"普世公权制"，并废除一切代议制和选举制，这在电脑网络化以后是一件特别简单易行的办法，所有立法程序和重大行政事宜一概交由全民动议和议决，任何人都没有任何特权。**（全部问题的关键在于能否真正实行"全民普议制"，若居然有效实行之，则等于彻底消除了抽象意义上的"公权"或独立意义上的"治权"。立法的核心在于对个人权利或集体权利束的精确界定和细节落实，由此产生真正有实质性基础的"普世人权法"和"普世公权法"，它相当于制定一部"世界宪法"。其最初启动过程不得由故国或故旧集团的代理人暗箱操纵；其最终确立程序必须满足全世界人民的普遍认同；而且，任何既成之法律或法规，在执行期间一律处于继续议决的状态，一旦达到法定人数或某种更精当的表决阈限，即可随时修订或废止。）
- **为此，在行政和司法方面，原则上也应由"民意机器"代理执行，由民众全程监督。**（这里的"民意机器"是指电脑网络系统及其相关衍生物，目前看来，它的现实前景已毋庸置疑。我对"民选代表"、"民选官员"或"民意权力组织"不抱丝毫信任态度，因为历史一再证明，任何个人或小集团都不可能克服人性的弱点。当然，"由全民体现的合众人性"并非一定可信，它仅仅是尚未真正表达过而已，至于它是否能够得到表达，以及表达的结果如何，我们只能拭目以待，倘若仍旧劣性不改，则人类真是无药可救了。但无论如何值得最后一试。顺便说一句，"无政府主义"与"共产主义"一样，并非永远是一个幻想，它的合理性在于：1、人性无可恃；2、世道无可期；即它的实现必定不是一个美好的结局，而是一个无奈的终局。）
- **在民法和刑法中，必须含有对科学研究和技术进步的限制条款，否则一切皆休。对任何生产和消费环节，均应严格计算环境和生态成本，并严厉追究损害赔偿责任。**（若商品和货币消失，赔偿或惩罚也应以其它方式执行。难办的是，对科技研发活动是否应当全面限制？



对单项科技成果究竟如何予以评估？前一个问题与后一个问题是相关联的，即“限制范围”与“项目评估”是相关联的，此外还涉及个人自由等问题〈容后另议〉。不待说，我的看法是明确的：任何科技创新都是戕害性质的。麻烦之处在于，某些可以借助于科技手段解决的临时性难题如何另行应对，也就是远虑与近忧的关系问题。看来，有关限制科技发展的执行力度和执行细则，将是后人所面临的最难处理的问题之一。〈关于我对“科学技术”的评价，在广义上对应于我对“属性代偿”的评价，即整个《物演通论》卷一、卷二之矛头所向均是对它的深层批判，此外还可参考我的其它著述以及有关专题演讲材料。〉）



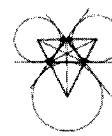
■ **总之，立法和管理原则均以“全人类的生存安全”为第一关注点，除非全体人类一致要求放弃“长远的安全”而追求“一时之放任”。**（讨论“放任”的理由：1、约束限度和约束效益之比，这里特指“最低限度的社会约束是否能够有效延缓人类整体的生存危机”；2、约束苦楚与生存乐趣之比，这里特指“社会约束带来的痛苦是否足以泯灭人类个体的生存兴致”；第二项参数似可作为第一项中所谓“最低限度”的指标上限。尽管按照此前历史的恶劣记录以及“苦乐均衡的心理学原理”，第二项不成立。〈参阅《物演通论》卷二第一百零八章前后有关章节或《知鱼之乐》一书之“快乐公式题解”一文〉）

■ **经济篇：消灭私有制，福利人均化，摈弃“进取主义”与“消费主义”的增长挥霍型经济理念。**（当代经济体系及其与之相呼应的经济理论，一致呈现出某种过度昂扬的濒危疯狂状态，就像临近败亡的竹木藤草反倒呈现出花籽异常繁盛的濒死疯长状态一样。一味地追逐经济增长，然后去刺激消费挥霍，如此达成当代经济结构的循环式扩张平衡。其社会图景：一端是资源浪费，一端是人情硗薄；一端是过劳疲敝，一端是失业愁苦；一端是豪富流油，一端是赤贫血

泪。其最终结果：增长的是自然代偿量，挥霍的是人寰存在度。）

■ **不要指望什么“新生阶级革命”，来者尽是祸水；但也不能等待“资本收益趋零化”，因为还等不到那一天，大家早已在竞争激化的浊流中同归于尽了；所以，必须找见一个达成公有制的别样改良出路。**（这个“别样改良”的基础，可能恰恰在于“阶级”本身的分化消亡〈参阅《物演通论》卷三第一百七十章〉，然则同样存在“等待”之危；犹如“资本收益趋零化”是现行经济体制动荡化的必然结果，故而它才最有可能成为资本主义社会形态走向衰亡的直接动因。又，此处所谓的“公有制”绝非“国有制”，因为历来为极少数人所盘踞的“国”已遭取缔，更因为“国有制”是最极端的复古版私有制，或是最粗暴的资源垄断肥私体制。这个“公有制”是“自然所有制”，即把人和物都归还给自然界，但它不是伊甸园，因为伊甸园里还有动物领地占有制。它是真正社会化的经济民主，规定任何资源的使用权益和财富的产出效益都必须归全社会所有。它的掌控权在全民，它的调度权或公平分配权能也在普议制的法统保障下由民意机器精确执行。我承认，它有可能滋长懒惰、降低效率，但这恰好是未来所必要的，须知闲散是好事，勤奋出麻烦，正是“高效率”缔造了“加速度”的文明危亡态势。我倒更担心，它能否抵消现行经济秩序之下失业率递增所造成的被动怠惰率，何况“无聊的心理基态”和“自我实现的高层需求”很可能会促成马克思所谓的“劳动是生活的第一需要”之局面〈参阅《物演通论》卷二第一百零八章和卷三第一百七十八章〉。总之，不可避免地，现行的商品生产系统和市场配置体系倾向解体或变型。全社会对超常贡献者的唯一奖励〈假如在某些特殊情形下还需要奖励的话〉，就是自发形成的“荣誉”，这倒有点类似于中世纪的贵族精神——即让倾向于追求“优越认可”〈福山语汇〉的劣质人性，变态为一种无特权的高贵精神。）

■ **不要等待“物质生产极大丰富”，因为再丰富也抵不过贪欲的膨胀；**



所以，不要指望什么“各尽所能、各取所需”的梦幻，只要能做到“福利人均化”就应算是达到了“不患贫、患不均”的最高幸福境界。（“各尽所能”仍有促进生产力发展之意，“各取所需”仍有激励消费欲膨胀之嫌，从本质上看，它完全是“进取主义”与“消费主义”的继续。换一个思路，如果能够在“按劳分配”、“按人分配”〈即“人均分配”〉与“按需分配”之间建构灵活恰当的调节机制，加上既成的过剩产能、拉平的贫富补差和后述之人口减少等系统配套，相信社会财富的人均享有量只会有所增高。实际上，只要不落于生理需求的生存底线之下，只要不撩起贫富不均的攀比嫉妒之心，“幸福”就是一种纯主观的心理感受或心理适度震荡感受。在正常生物界，超生理的“物欲”原本即无由形成，在合理布局的人文生态或理想社会之中〈“理想”词义见后注〉，真实的超生理享受无疑全在文化生活领域，那里尽可因个性自由分化而让每个人都产生某种“不同凡响的自豪”与“不失平等的优越”之快感。〈关于人类秉有“向上配位”的心理天赋及其成因，请参阅《物演通论》卷二第一百零四章至第一百一十二章的“意志论”部分。另外，特别提请读者注意，我所谓的“理想”，仅指某种“纯理性思想方式”或“纯逻辑预设方法”，而不含有通俗意义上的“超现实愿景寄托”或“乌托邦空幻遐想”之成分，可参考《物演通论》卷二第九十八章及前后有关章节。〉）

■ **概括言之，变革经济结构或重建“生产与分配体制”的关键在于，必须彻底破除近现代以来甚嚣尘上的各类增长挥霍型经济平衡理论，并破解“效率与公平”问题的陈旧思想死结。**（即，不是要既保持效率又追求公平，反而恰恰是希冀通过公平分配来降低生产效率，以求达到减缓发展速度的目的。唯有如此，才可望给行将就木的人类留出苟延残喘的最后一线生机。另，澄清一下，北欧西欧之社民党或左翼工党等所主张的废除“私有制”和所实行的“福利化”社

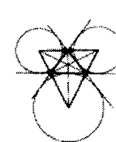
会改良，理念上仍属于“科学与资本结构”或其变态强势延续，跟我在此处所谈的“后科学时代”暨“后资本时代”的危态弱势延续，自然不可同日而语。）

■ **文化篇：修正“智慧”之涵义，改变教育方针和方式，文化创意多元化，并取缔“知识产权”。**

■ **修正“智慧”之涵义。**（从哲学上澄清智慧、理性和科学的非真性、无效性和戕害性。实际上，目前西方的后现代哲学就有这种倾向，如所谓的“语言论转向”、反对“逻各斯中心主义”及“科学崇拜主义”〈亦可谓之“科学教”〉等，可惜未能深入而系统地加以论证。此类问题请参阅我的哲学著述。）

■ **改变教育方针和方式。**（批判当前教育的科学主义、逻辑主义和知识主义等不良倾向，更要批判它对儿童的生活、身体以及社会人格的损害和扭曲。不爱读书是好事，也是人类更普遍的素性，试问谁见过作为人类先祖的任一动物读书来着？重新探讨未来的德〈自主型法制意识〉、智〈自制性守拙修养〉、体〈自然态原生健身〉、美〈自娱式审美创意〉的教育方针新内涵，其中，“德”应指向“对全人类生存的终极关怀”，“智”应指向“为缓解人文危机的自觉转型”，“体”和“美”则是未来文化生活的重心与中轴，而它的基本导向是返璞归真和悠游欢乐的。批判“栋梁之材”和“献身社会”的非人化教育目的，抛弃“统一刻板、外部强加、优选应试、拔苗助长”的虐待狂教育体制，强调人各有志，天性不同，确立“每个人都是天才的孤本”之自信与自爱，着重落实教育制度的自由化、兴趣化以及无定向、全选修的自学辅导体系，使之既有利于适应不可避免的社会分化前景，又有利于创建诗意和审美的娴雅生活方式。）

■ **文化创意多元化。**（这里所谓的“文化创意”，是指“轻科技、重人文；薄知识、厚审美；降逻辑、升直观；减信息、增愉悦”的全新



文化生活方式。它并不是要退回到古代东方文化的“小视野、浅水准、低分化、散逻辑”的原始文化生态之中，而是要建立某种分化程度更高的、多元化的、甚至是完全个性化的文化创意活动平台，从而使人类的文化生活倾向于无限丰富，也只有这样才能改变为谋生而削尖脑袋钻营知识的所谓“知识经济”之现状。总而言之，它的基本目标是：摆脱“文化求存”的高压竞争状态，达致“文化享受”的精神安抚境界。）

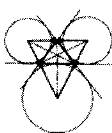
- **取缔“知识产权”。**（与消灭私有制相吻合。更重要的意义在于“抑制科学技术的发明冲动”和“减缓智质性状的危化发展”。此外，在不能粗暴压制“科学兴趣”与“学术自由”的情况下，至少应立法限制科学实验的不良影响和技术创新的实际运用。）
- **这是一个深刻的思想文化再造工程，它的素质决定着人们的生活素质，同时，它的文化取向，也在某种程度上决定着人类的生存趋向。**

- **生态篇：减少人口数量，或降低人口增长率。**（影响生态问题的因素固然很多，但人口数量显然是第一要素，属“自然道统”，或者说，属“宇宙物演质量梯度”之天限〈参阅《物演通论》卷一第十二章〉；其它因素或可在上下文所议的对应性“人文法统”或“晚级社会文明进度”的改良过程中加以消解。）
- **前者是主动采取的，后者是被动自发的。**（尽管它看起来像是一个自然学或生物学问题，但二者之间的效应差别肯定不亚于上述任何一项社会学动作，因而值得特别关注。）
- **前者当然得采用现代避孕技术，但我只能在这个基础上说话**（重申倒退是不可能也是不可取的）。**所谓“减少人口”，是指在世界范围内，全人类共同自愿地努力进行，而且要把地球上的人口数量减至10亿甚至五亿以下才算初见成效，因为这是农业文明时代的最高人口负载。**（公元1600年前后，全球人口数量约为4亿。而那时的自

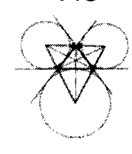
然资源紧张程度已足以导致社会矛盾激化，并造成相当程度的生态环境破坏。故，最佳的人口数量，当然还应该在此基础上进一步下调，即应该将近现代文明发展所致的人均资源消耗增加量，换算成相应的人口削减量，如此才有望使这颗极其稀缺的太阳系行星之人居条件保持相对稳定。〈听起来此说似乎有些过分，但不妨回顾一下，在地球的陆生生物史上，何曾有过某种大型脊椎动物或哺乳动物能够以亿万巨量保持长久生存的？更何况，一个文明人的资源消耗量及其环境破坏率岂是数百头大型动物可以比拟的？〉）

■ **后者会造成如下结果：随着人口数量逐渐逼近极限，以及生存竞争压力的继续提高，加之家庭结构分化解体，必将造成育后愿望急遽减缩，甚至由于污染中毒、紧张焦虑等人间生态的持续恶化而导致人类生育力衰竭，这些因素近期就可能降低人口增长率，远期则不排除弄成"人荒"或"人种灭绝"之虞。**（有人认为，农业科技的无限量发展足以维持地球人口的无限制增长，这纯属痴人说梦。且不论暂时还无法给出精确参数的自然物演质量梯度〈参阅《物演通论》卷一〉，亦不论生物史上养育后代的时度和难度始终呈递增态势〈参阅《知鱼之乐》篇八〉，此两项自然制约均不支持人类超量繁殖；仅是由于消费攀升激励值与生存进取紧张度的自发性增高倾向，就足以压瘪人们的生物性育后乐趣并导致人类生育峰值的拐点很快出现〈不妨比较一下养育孩子的古今费用之差〉。此外，还有一个恶性循环机制来充当压垮骆驼的最后一根稻草，那就是，人口过量增殖所致的种内竞争加剧，必令上述各项社会改革变得越发难办或越发不可能，由此引出一系列更严重的生育生理上的畸变和衰竭之恶果：譬如英国自上世纪五十年代以来男子精子数下降50%；中国自上世纪七十年代以来城市男子正常精子数量减少40%左右。如此一往，人类将很快坠入作为物种绝灭前兆的雄性不育之深渊。）

■ **计算一下，如果所有家庭平均只要一个孩子的话，那么不出200年**



就可达标。目前可预见的另类困扰是：达标之后的人类繁育能否维系在一个合理稳定的水平上。（计算按30年一代，并留出早期的青年基数翘尾时段。有趣的是，“妇女解放运动”与“存活底线抬升”互为因果，即妇女也被卷入社会物质生产，而不像过去那样只承担生育生产和家庭内务，它表征着妇女责任的叠加化倾向和女性生活的紧张化情势，也表征着人类繁育本性的社会化干扰和心理化衰竭，但却反而造成女性普遍的鼓舞和欣喜感受，此正所谓“时代蒙蔽效应”或“自戕欣快效应”是也。）



■ **生活篇：改变人生追求，满足于恬淡唯美、贴近自然、诗意栖居的生活方式。**

■ **在上述社会改良的基础上，形成如下生活氛围：**

一、由于政治体制扁平化，导致人们政治情结疏淡、结社热情下降、社会愤懑情绪趋于平和；

二、由于经济体制非竞争化，追逐财富的紧张感得以舒缓，五花八门的物质贪欲倾向淡泊；

三、由于文化谋生的压力减低，知识结构从高深变为平易，文化取向从求知转为享乐。

■ **生活方式随之发生根本改变，生活形态大致如下：**（以下六者之中，五项皆属生物素性的原生态焕发，唯有第三项为别种动物所不及，但它无疑也是人文现象中最接近于人性基层的东西。）

1．回归自然；（由于人口稀少，加之社会联系相对疏朗，人们彻底告别鸡笼般的城市高楼寓所，从此尽可散居于江河湖海之畔、山林泉石之间，仰望日月星，结伴动植物，照拂天下众生。）

2．强身健体；（由于贴近自然，当然无需再到健身房里借助各种伤人的器械释放多余的体能，登山、游泳、走路、跑步和跳跃这五种动物原生态运动成为日常必有之活动，“锻炼”之说成为笑谈。）

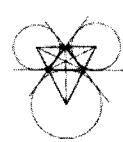
3．审美文化；（审美与文化，二者的内容都极其宽泛，它不仅包括一般意义上的人文修养，还包括智力和情愫调动的感性愉悦，其中琴棋书画、歌舞音乐、文学影视、各色游戏、精致肴馔、美丽服饰等等纯生活要素，构成主流。）

4．率真社交；（唯有"无功利社交"才富于乐趣，唯有"无目的交际"才识得朋友，各人之间率性往还、情真意切、直言快语、豪放无忌，是乃"友朋自远方来，不亦乐乎"之春秋情境。）

5．男欢女爱；（"家庭结构松散化"是对"社会结构致密化"的反动，如果社会改良能够降低其对人性的结构性压抑，则无论人们结伴生活的形式如何，男欢女爱的生物天性才能真正得以开放。）

6．天伦之乐。（血缘亲情在未来的非家庭结构中如何表达不得而知，也许它将被某种"广谱基因族系学说"取而代之，但它最好能够有所维系，并令人牵肠挂肚，因为这种动物本性的失离程度标定着人类本身的失存程度。）

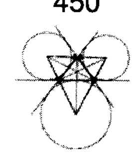
- **建立"闲适唯美、甘于淡泊"的生活方式。**（消除竞争才有"闲适"；湮灭学智才能"唯美"，知足常乐才可"淡泊"，所谓"诗意的栖居"舍此何谈？〈注：海德格尔引自荷尔德林的诗句"人诗意地栖居在大地上"。荷尔德林怀有某种宗教情结，并强调"纯真"，诗的开头为："在柔媚的湛蓝中，教堂钟楼盛开金属尖顶"。足见海德格尔是随意引用，以附会他的哲理：由"人的存在"〈此在〉入手研究哲学，后期从现代科学与技术的发展中看到人有日渐物化而丧失自身的危险〈提出"烦、畏、向死"的人生三态〉，于是冀望寻找一种达到"在的澄明"的途径。显而易见，两人的意趣，以及他们使用这个诗境的局限，与我"危化求存"之系统题旨虽相去甚远却两端暗合。〉）
- **实际上，情感化和审美化的生理要素都聚集在更稳定的下中枢，因此它构成人性坚实的基层，也构成艺术永恒的魅力。**（正如原始的生活方式构成人体健康的坚实基础一样。详见《人体哲理》与《哲学



纵横》等讲座或讲演录。）

■ **附谈：歧义性问题与变通操作。**

■ **关于公有制，理论上有两种实现方式：（1）、也可以视为是全部经济资源的平均细分化，且不可转让也不可继承，此即仅限于经济层面的低级落实形态；（2）、如果能够真正实行彻底的普议制民主，则全社会所有制或曰“全民所有制”即告直接实现，此乃在政治层面上的高级落实形态。前者是公有制的原胚或私有制的前身，自有其导向私有制的天然倾向；后者是私有制的衰变或公有制的成体，自成其不得不如此的逼迫格局。**



■ **关于“抑制科技发展”是否会导致无力抵御外星人侵扰，我以为其概率几等于零。因为距离太阳系最近的恒星系，即位于半人马座的比邻星尚在 4.2 光年以远；而且更重要的是，天外生物或宇宙中的任何智质存在，都不可能逃脱递弱代偿法则的制约，亦即根据地球人的现状推测，智质代偿的极限显然不能克服星际侵扰的距离和速度屏障。**

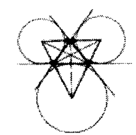
■ **再者，可用“智力游戏”或“科技锦标赛”的方式来替代科技创新，以满足人类天性中追逐高级智力活动的需求，就像用“体育竞技”替代和发泄战争行为和黩武本性一样。而且还可以在电脑中虚拟仿真实现，并就其危害效应作出近似精确的评估和打分。如经测评发现其危害有限，甚至可以在限定局域**（如沙漠、深山、外星等）**建造可监控样品以供人娱乐。**

■ **诸如此类的歧义或问题，并不构成对上述各项原则的颠覆，因为这些原则是自然律的推衍结果，而歧义性问题仅属人性应有的困惑。**

■ **一切变通操作，均以“止损制害”为第一原则，万不可因开变通之蚁穴，而终致防护文明的千里堤坝崩溃于瞬间。**

■ **附谈：上述原则略显类似马克思主义的缘由。**（两大原因：1、尽管马克思主义的社会理想纯属幻想，所提供的进步理念和进取方法也一无是处，但它所揭示的社会运动前景表象却很有可能是不容选择的；2、仔细分析它的社会构成，尤其是借鉴已然实验过了的共产主义运动，我们发现它可能恰好起到了上述两项抑制作用（即在其体制内对“经济竞争”和“科技创新”的压抑）。这当然不是马克思的自觉和初衷，它倒反而是马克思主义与东方滞后传统暗合的又一佐证。注意：我的意思不是说东方的就是良性的，更不是说可以朝落后的方向倒退，而是说当前主宰形态的西方文明，其前景表观与后向运动略有相似之处，但这正是一般所谓“螺旋式上升”的现象化误判，就像人衰老之后自然倾向于减缩体能与智能消耗，却并非返老还童、更非永寿无疆一样。请回顾我对“大同”境界的实质性剖析，即可领会我的一贯性语义，以及该语义中所给定的限度。简言之，我与马克思主义的表面类同点仅仅在于：A.批判当前的主流资本主义社会形态〈在我这里，还包括冠之以“国际共产主义运动”名号的所有苏东式“国家资本主义”在内〉；B.超越此前人类的所有文明形态或文明取向〈此“超越”相当于无可选择的继续或必将选择的变革，而非马恩式“决裂”〉。我与马克思主义的本质不同点一目了然：a.非阶级斗争论〈代之以“进行性分化论”〉；b.非生产力论〈代之以“属性代偿论”〉；c.非科技论〈代之以“无效代偿论”或“代偿指标负向论”〉；d.非进步观〈代之以“递弱演化论”〉；e.非理想论〈代之以“濒危求存论”〉。即“后资本时代”或“后科学时代”的思想核心在于“人文危存主义”。〈对照“存在主义”哲学的朦胧含混〉）

■ **我与马克思主义有三点根本区别：（1）、理论上的区别，包括宇宙观、社会观、历史观、人生观，无一相通。（2）、实践上的区别，包括政治操作、经济操作、文化操作、甚至人情操作，无一雷同。（3）、预期上的区别，包括悲观预期、濒危强迫、改良可疑，等等，均与**



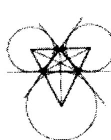
之恰恰相反。（与作为马克思主义“修正派”分支的伯恩施坦之北欧社会民主主义的区别在于：寄望于自然增长性改良或“缓进妥协型改良”，其结果就等于保留现在的文明趋势不改。何况福利国早已面临国际竞争的压力，不“取缔国家”自身难保，谈何前途？谈何仿效？）

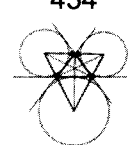
■ **一切学者的理论、人类的意志、以及不断变形的美好理想，说到底都不过是自然意志或自然物演进程的开路之斧罢了。**（人间有太多的迷惑，这既是人智的缺陷，也是人情的缺陷，此乃被弱存之苦难锁定的人类永远不能摆脱的挣扎和空想。）

■ **附谈：弗朗西斯·福山的“历史终结论”与“最后之人”。**（福山其人似乎也可算得是一个对“终极形态的未来社会”有所构想的思者，但他的出发点是对西方现行文明体制和社会形态的高度赞扬和过度确认，因而他展望未来的视域不免被完全遮蔽，其似是而非的学说之所以广为传播，是由于他最完美地迎合了正在弥漫全球且还看不到退潮迹象的主流人文史观。我的评价难免令人不快，就像我那不合时宜的学说讨人嫌一样：1、他的“历史终结论”实在太幼稚，幼稚到不值一驳的程度，仿佛远古的昏君坚信他的王朝法统终将常驻人间、万世不绝那样，又仿佛一个不懂人生的壮年汉在其意气风发之际就凭空断言，说他当下的生理和心理状况必定永续于未来之余生。2、他对“最后之人”将会不求进取的描述倒有点贴切，但他不必为此担忧，更不必为英雄主义的“最初之人”重新复出而枉费心思，因为人文历史绝不会循环轮回，就像一位风烛残年的老者断不会突发豪迈的进取意气，也不会死而复生一样。3、他拾黑格尔“恶的历史”之唾余所加以发挥的“追求平等认可”之说，颇像是“阶级斗争论”的温情主义翻版，不过，单凭阶级斗争不可能带动社会结构变革，就像单凭生物的种内竞争不可能引发生物进化或生物社

群结构进化一样，试看中国帝制时代，农民阶级和地主阶级困斗两千余年，黎庶暴动风起云涌，起义成功史载不绝，然而何曾看到中国社会的体制结构或“平等认可”获得丝毫改进？4、他的“科学技术动力论”颇像是“生产力论”的主观主义翻版，我也承认，从表观现象上看，此说似乎成立，但问题是，人类的智能与科技为什么会无休止的增进？其它生物物种的“生产力”〈也就是“求存行为能力”〉为什么是相对稳定且世代不变的〈除非物种本身发生系统变迁〉？更重要的是，人类的智能科技提升或生产力变革究竟是怎样影响了生物晚级社会的结构繁化进程？搞不清这些问题，只作表面文章，然后还要评说人类的命运和文明史的未来，岂能不谬？〈请参阅《物演通论》卷一第五十一章至第五十三章、卷二第八十九章至九十八章、卷三第一百四十四章、第一百四十五章与第一百六十四章等〉5、作为其社会演运的两大基本动源，他的上述“社会观”和“知识论”恰好堕入我所谓的“无功代偿”之陷阱，此乃既往的西方哲人和近代的东方学人一概未能超脱的老旧思绪之继续，这标志着当今世界的主流意识形态已经走到了僵化呆滞、山穷水尽的地步。）

■ **附谈：东方返璞型社会理想的别致梦幻。**（与西方的乌托邦主义或空想社会主义一味向前超越的情调和路径大相径庭，在中国传统思想体系里，对美好社会的憧憬——即其“理想社会”或“社会理想”——却历来是朝后看的。譬如，孔子的“大道之行也天下为公”的“大同”社会，所描述和向往的，不是未来，而是唐尧虞舜之往事〈汉语之“向往”一词原本就不是指向眼前而是指向身后的〉；老子对“小国寡民”的盛赞，更遥遥影射着原始氏族社会的虚静恬淡；即便是最富想象力的诗人陶渊明所虚构的世外“桃花源”，也仍然只是彩绘了一幅“往来种作”的原始农耕图景，“土地平旷，屋舍俨然，有良





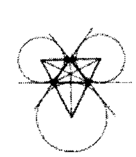
田、美池、桑竹之属，阡陌交通，鸡犬相闻”，其间没有官府、没有不公、没有战乱、没有奢华、自然也没有文化（狭义），惟其没有这些高度文明化的糟粕，故足以构成“黄发垂髫，并怡然自乐”的返璞型人间天堂。可惜的是，无论在茫茫宇宙之中，或是在惶惶红尘之内，从来就没有一条可供后退的路，“单向度演动”或“单向度衰变”的法则像铁律一样支配着一切，也支配着中国人和中国社会，尽管由于这种后视的眼光和反动的思绪，曾使中国的“皇权农夫型”社会形态长久保持超稳定格局，以至于让抱以典型进步观的马克思惊叹为“停滞社会”的罕见标本，然而，它终究得追补该段亏欠的路程，这就是自鸦片战争以来的一个半世纪有余，中国社会为什么如此动荡不宁、如此急切转型、又如此高速发展的原因，且迄未补课完毕。）

■ **附谈：目前情况下中国追求快速发展的有限合理性。**（除上列因素外，它还涉及博弈论上的“囚徒困境”问题，也就是国际竞争形势下的强迫格局，因此谈不上支持或反对。顺便讨论中国古代社会数千年不见大发展本属好事、何以倒霉的问题，从而说明这个问题不是一国可解的难题，而是一个全人类、全世界必须通力合作的事业。由此引出那个老生常谈的“国际主义”（其实应该是“无国别主义”）路线问题，即此前任何时代，人类的所有重大问题都只能首先在某个集团范畴内寻求解决之道，而从如今到往后，人世间已没有哪件事情是可以局限于某一集团内解决的了。未来若要能够真正做到长远的领先，就必须在有安全保障的前提下率先改良文明形态，而这个安全保障对于所有核大国来说都是具备的。所以，它的处理方法，不是先解除核武，而是先共商取缔国家。）

■ **未来“大国崛起”的方针：不在于一国图强，而在于建立新的普世社会模式和统一文明生态，由以引领人类走出濒死危机的阴影。**（这

里所谓的“普世”和“统一”，绝非重蹈中原春秋战国时代各诸侯国武力争霸、兼并天下的老路，尽管目下之世界政治格局颇与其有雷同之处，但，物换星移，时过境迁，昔为坦途，今成断崖；这里所谓的“社会模式”和“文明生态”，即以上列各论为原则。这是一个舍身求生的“凤凰涅盘”过程。）

- **总结：**
- **政治上首先取缔国家：战争自然消失，武器自然禁绝，人类进行集团竞争的制高点被抹平，整个社会的结构紧张度下降。**
- **生态上严格控制人口数量：留出大量荒地以恢复自然生态和自然环境，加上其它有关非进取型的人类生存方式之改革，前述各类危及人寰的环境污染、生态破坏和气候异常等问题将有望持续好转。**
- **经济上必须消灭私有制：经济竞争自然消解，生产积极性自然下降，能耗、资源等问题自然缓解。至于产出减少，正好纠正了当前的消费主义恶潮，何况人均产出未必一定减少。**
- **文化上彻底转变世界观：还包括文化理念、教育方式和制度层面的非科学化，由此带来生活方式的审美化，这种做法本身就阻断了加速代偿的进程，再加上非竞争的外部环境，这就近乎于达到了某种根治效果。**
- **这个社会形态决不是天堂和乐园，但它至少比前行“奔天堂”要来得安全，而又比倒退“复乐园”要显得可行。它难免会让少数强人感到不够畅快，但万莫忘记，正是这少数“天才”或“伟人”构成了人类文明史上的灾星。**
- **由于每一个人都有天赋的上进心，亦即每个人都是潜在的天才、强人或伟人，从某种意义上讲，上述所谓的“系统性危机”其实就是人性汇流的必然结果。于是，这种近乎于悖逆人性的变革能否实现以及如何实现，就成为一系列必须探究的严峻课题。**



■ **因此，我们有必要继续深入检讨其“可行性的内在矛盾和障碍问题”。**

自我拯救的限度：

■ **不难看出，上述设想与此前不断变换身段的各种空想社会主义何其相似乃尔，这不免令人失望，而我所凭借的唯一根据就是由危亡形势造成的生存压力，可是，这个压力要增大到什么程度才能产生质变效果？以及，哪怕这个压力增大到人种绝灭的边缘是否能够真正产生效果？——这还都是疑问。**

■ **况且，从导向上看，我所希冀和勾勒的，实属一场史无前例的看似“反向”或“反动”的社会变革，它比既往任何一种空想的或科学的乌托邦都还要显得极端。试想，低矮的丘陵尚且未可翻越，谈何登临苍山之绝顶？**

■ **而纵观人类文明史，任何社会变革都不免陷入两重灾难：一是随机的动乱或动荡，成与不成，皆属瞎折腾；二是侥幸变革成功，则立刻进入下一轮更大的灾难，那就是愈发失稳也愈发紧张的社会晋级。**（第一种情况如东亚各国历史上不断重复的农民起义、或如西欧近代迭次发生的市民动乱；第二种情况如奴隶制变革的春秋战国、或如资产阶级革命后的欧洲动荡和持续性社会紧张等。此外，哪怕是那些悄无声息的革命，譬如科技革命、产业革命、信息革命等，其结果也与后一种情形别无二致。）

■ **再则从逻辑上讲，我原本就不相信具有扭转这种危机趋势的任何可能**（因为如果它要是可以任意改动或人为变通的，则说明它根本就不是一个既定的趋势或自然的律令。《物演通论》之末章即为此意的概述），**我甚至怀疑所能采取的任何变革或改良措施最终被证明是戕害更深的荼毒**（因为“演动加速度”也同样是一个既定趋势和自然律令），**这种情形早已被自然史和文明史所证实，而以上的构想，**

倒像是更为激进的演变、一步到位的衰竭、甚至像是直达宇宙物演最后终结的一幕。

■ 因此，以下的讨论是极严肃的，也是极严峻的，它才是最需要人类予以深刻自省和深长思虑的致命性难题。

■ 先看人类社会的发展与其理论设计的关系，有如下五种情形：

■（1）、不作任何前瞻性逻辑设计，只关注于回顾性旧制继承，结果造成原型迁延，停滞不进，如中国先秦思想与中国帝制时代的吻合辅助关系。

■（2）、一相情愿的设计者，如首创者柏拉图之《理想国》和“哲学王”，以及莫尔等乌托邦主义者，由于未能迎合社会结构演进的历史动势，故全然无效。

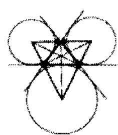
■（3）、思虑深远的设计者，前瞻性规划周密而缓和，如亚里士多德、孟德斯鸠、洛克、约翰·密尔、亚当·斯密和伯恩施坦等，结果就是西方近现代社会构型，如自由民主形态的美国和福利民主形态的北欧诸国等，即加剧当代文明危机的欧美策源地。

■（4）、激进、激烈而激情的设计者，回顾肤浅，前瞻勇猛，如卢梭、尼采和马克思、恩格斯等，结果是短命的和灾难性的法国大革命、希特勒国家社会主义和前苏东共产主义运动等。

■（5）、不作任何前瞻性逻辑设计，也不关注回顾性继承原则，顺势而行，利益驱动，如荷兰近代社会转型（尼德兰革命）与英国的光荣革命。

■ 显而易见，第一种和第五种情形最为类似，站在未来的立场上看，结果也最好或最容易被接受。（这里再度印证了用智的危害性，如2、3、4三种。当然，1、5两项之远期后果亦非良善，但它毕竟属于天道灾害，即毕竟减少了一重人祸。）

■ 故此，较之前述的建设性论证，我倒宁愿更充分地探讨上列各项改

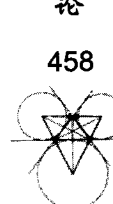


良原则的内在障碍，即其可行性或不可行性的问题。

■ **首先必须说明，即便我们今天绞尽脑汁，极尽设计；未来的人们也努力实践，克尽所能；预料仍然不外乎出现如下三种结果或三条路线：**

■ **第一路线：一切照旧，无可变通，于是终将呈现预料中的人寰危亡景象。**

■ **即前述马克思主义的表象前景出现，它很可能不是由于资本主义生产力或资本主义生产关系达到极限**（这个历史唯物主义的表述本身就与历史不附），**而是由于发生巨灾之后不得不如此。**（巨灾之后，自然形成我前述的原则后果，如：五亿以下人口甚或人体全面畸形乃至临近绝灭；国家消亡甚或任何形式的社会组织瞬间解体；对科技危害的认识已达恐惧状态；私有制变得毫无意义；商品生产难以为继；等等。只可惜，届时“诗意的栖居”注定会变成“悲苦的苟延残喘”或“恐怖的等待死灭”状态。）



■ **第二路线：“改良”未果，反成“改恶”，于是越发加速衰变之危局。**

■ **也就是说，半吊子变形可能更糟糕，就像今日之中国，即使还在危机化文明的老路上走，也走出了一个最坏的结局，即：经济上的近代西方资本结构与政治上的中古东方专制体制，它使得表达人类劣根性的“金”、“权”两个魔头都足以发挥到协调作恶的极致。**（结果导致全社会从上倒下的普遍糜烂：官场贿赂贪渎成风，民间假冒伪劣横行，以至于连最起码的“政治大体清廉”和“食品基本安全”都不能维持，于是就有了：官商勾结、权钱交易、卖官鬻爵、行政寻租、税务敲诈、司法黑幕；以及，面粉吊白、鸭蛋红心、蔬菜残药、牛奶掺毒、肉注污水、酒含甲醇；等等，不一而足，罄竹难书，然后还美其名曰“中国特色”。）

■ **第三路线：改良居然成功，危机趋势缓解，然则那个“美好的结果”**

一定多少有些令人憋闷。（譬如，哈耶克对计划经济的批判、理性知识的精神需求饥渴难耐、以及人性中无可压抑的自由要求等等。除非面临生死存亡，否则这种近似于“摧残人性”的末世制度根本无从落实。故，必须强调：这三条路线都不是天堂或美德，而是堆积在地狱门口的罪孽。）

■ **而且，从难度上看，这三条路线或三种结局得以实现的概率一定是倾向于逐次减低的，即第一路线可能性最大，第二路线可能性次大，第三路线可能性最小。**（从时间排序上看，又极有可能是依次发生的，即首先运行在第一路线上，其次运行在第二路线上，及至第三路线浮现之时，人类已跨入“大同地狱”的门槛。然则等于运行在递弱代偿法则的铁律上。）

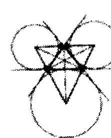
■ **照此推算，由于走通第二路线的可能性大于第三路线，故而人为地操作结果，总体看来是弊大于利。**（文明化的作为历来是有害的，“人祸置换天灾”是文明进步的特征和常例。）

■ **于是，我们面临这样一种困局：“无所作为”相当于等死，“有所作为”又可能死得更快。**（仿佛陷入密闭的塌方坑道之中，而又绝无外力的援救可以指望，不自救则必将窒息，自救则可能增加氧耗、提前窒息。）

■ **借助这个比喻，答案是不言自明的，那就是，即便希望渺茫，也不能束手待毙。**（好在这一次的设计和作为是企图阻滞文明的，但愿它也能得出反常的结果。）

■ **好了，让我们就在这个基础上展开讨论：把问题摆出来，不管它有多么尖锐，直面它、研究它、以便最终在某种程度上克服它或延缓它。**（以下逐项推求之）

■ **“取缔国家”的问题。**（此乃关乎“人类物种整体生机的社会化重组”



问题，亦即“社会结构”之枢纽问题或“大政治”问题。）

- **这是一个眼下看来不可能解决的问题，而且危机越加剧，国家的内向凝聚力一时反而可能越加大，故，它滑行在第一路线上几成定局。**（尽管现行“国家”的各种主权正趋向于逐步瓦解，继续维持政治、经济和文化的封闭发展已无可能，但“民族主义”和“爱国主义”迄今仍然是全球人类意识形态的主旋律，它非但没有降低调门的迹象，反而愈来愈声嘶力竭。各国之间无一不在强化其局部利益的攫取能力，军备升级从未消停；犹太复国、科索沃独立、库尔德人建国要求等，全都不惜诉诸武力，搅得满世界不得安宁；联合国里的国家或地区组织数目逐年增加，当然也许这正是国家趋于解体的一种方式。无论如何，按目前形势看，且不要说“取缔国家”，连“国家消亡”的第一步也迈不出去，这表明，人类竞争自残的更大灾难还在酝酿发展之中。话说回来，作为自然选择最基本单元的基因都是自私的和竞争性存在的，你想让完全被基因支配的人类个体或个体放大集团为公共利益而放弃竞争，难！）

- **随着危亡压力的加大，当它造成的损害值大于任何个人、社团乃至国家在现有结构下所能获取的最大利益值时，机会才可能出现。由于此刻尚处在临界状态，任何跨界波动都可能造成首鼠两端的反悔行为，故，它将来很可能先行滑入第二路线所预料的情状。**（国家常设机构及其管制功能的摇摆，势必造成极其严重的社会动荡。仿佛临界高血压的早期间断治疗，其所引发的血压波动性损害远大于当初血压持续性增高之损害；或如二战之后的联合国，不仅形同虚设，而且成为大国或强势力量操纵的工具，如朝鲜战争〈斯大林游戏与联合国军〉、海湾战争〈小布什的反恐站队声明与伊拉克问题〉、巴以争端〈大国庇护以色列导致阿拉伯恐怖主义抬头〉等，此外还有联合国内部的种种问题。它只在鸡毛蒜皮的琐事上显示其存在。而这还仅是拿一个虚设机构做比喻，相对于筹建一个实质性的“普

世政府”而言，未来面临的复杂情形必定更糟。)

■ **随着危亡压力的继续加大，当其损益值固定在不利的一端时，第三路线才有望实现。我们唯一的指望是，人类届时还没有灭绝。**(请试想一下，生活在这么个绝望的弥留境遇里是一种什么滋味？但惟因如此，事态才不会反弹，人类才不会旧病复发，可见弗朗西斯．福山有关“最初之人”复归的担忧是在一个伪命题里瞎担忧。)

■ **但，这样一来，其结果完全等于把第一路线贯彻到底。**

■ **“社会政治制度和管理层面”的基本问题。**(a.这是一个从“集体无意识”到“集体有意识”的动进过程；b.但它们归根结底是同质的。即是说，人类的行为方式越来越理性化、逻辑化和预设化的倾向是不可遏制的，亦即“预先计划”或“预先谋划”的人类行为模式注定呈扩展态势，从个人行为的动机预设、到企业内部的计划生产、再到全社会的计划经济，此乃晚级生物社会之理性代偿逐级增益的必然结果。但，这个看似主观的人为动作本身正是某种自然意志的表达和贯彻，因而它并不能改变或扭转固有社会运动的向度。)

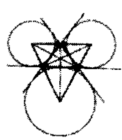
■ **哈耶克在抨击“计划经济”时对这个问题的论证是浅层的和有误的，他称之为“自发的、目标不明的和不自觉的扩展秩序”，其失误之处在于对“社会逻辑建构倾向”和“社会管理智能倾向”的否认，其政治合理性在于维护自由。他的理论价值在于对“自发”、“扩展”和“不自觉”的强调。**

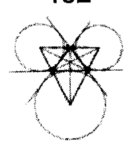
■ **由此引出两个问题：**

■ **一、“社会结构致密度的自发扩展”与“人类或人工智能的增长进度”之匹配问题，即“社会结构复杂程度的跃升”与“人类驾驭或调控社会系统运行能力的进展”之间能否相互匹配的问题。**

■ **二、“自由”与“控制发展”的矛盾问题。**(此话题容后专论)

■ **先看第一项问题。它涉及：**





■ **a.“自发扩展”能否控制；**（“社会结构扩展”必致“社会结构脆弱”。故，不能控制则一切皆休。但根据上述，难乎其难！）

■ **b.“人类或人工智能”能否达成管理匹配；**（问题是，“人类智能扩展”又必致“社会结构扩展”。何况，此前苏联、东欧和中国对其相对简单低下的社会经济结构尚不能进行有效的计划管理，遑论未来必将面临更复杂的局面。）

■ **c.“扩展”控制的关键就是“智能”控制，故形成内在的循环矛盾。**（根据 a 项，“自发扩展”必须抑制；根据 b 项，“管控智能”还得提高；然而，抑制社会结构扩展的关键就在于抑制智能扩展，二者是正反馈循环机制，由此形成根本性矛盾。）

■ **看来，这个问题很可能会纠缠成一个解不开的死结。**

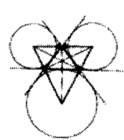
■ **而且，就“普议制”来看，还涉及一个更麻烦的问题：所谓“社会结构扩展”的前提是“社会单元分化”，“社会单元分化”的极致就是“社会个员分化”，即一般所谓的“个性分化”或“个性解放”。分化过程就是差异化过程，它既是未来“普议制”的基础，也是其难题之所在。**（“普议制”要求表决的简易性和一致性，因为逢事必议，议则必决，倘若人各有志，志各有识，那么如何才能达成“动议”的简要便捷和“决议”的顺畅通过？再问，倘若“提议”变得无穷之多，而“议决”变得无限之难，“普议制”岂非立刻变成了“提而不议制”或“议而不决制”？“社会管理体系”岂非全然变成了“社会瘫痪僵局”？说起来，“效率”低下也许是一桩好事，但，按照分化律，社会问题或社会事件只会沿着几何级数的线性趋势剧增〈所以我曾说，所谓“文明”就是把事情越解决越多也越解决越糟的历史进程〉，一方是问题的疾速堆积，一方是效率的陡然跌落，这又会纠缠成一个解不开的死结。顺便多说一句，人类的行事效率之所以一直倾向于变得越来越高，大约实在是迫于某种由不得人的自然规定。）

■ **“消灭私有制”的问题。**（“凝结在社会实体中的人类分子”之经济纲领。）

■ **这个问题格外困难，它面临两个几乎无法克服的难点：**

■ **一、以国家消亡为前提。**（因为如果国家存在，消灭“私有制”的结果只能是“国有制”，而“国有制”是最坏的放大了的私有制，它让整个社会经济资源垄断在极少数人的手中，并最终不免使全民都变成奴隶。由此可见，假使国家消亡，“统一社会”的自由民主体制必须更健全，故谈“普议制”。）

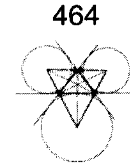
■ **二、以人性扭曲为前提。**（人性导源于物性和兽性。所有后生动物都必须是自私的、私自占有性的，否则就无法在生存竞争中活下来，此乃生物性之规定；但反过来，以单细胞生物为界标，此前的所有无机物性都无所谓自私不自私，因为它们的衍存稳定性极高，用不着从本位出发展开竞存；可见“消灭私有制”违反人性的近端，却要求恢复到人性的远端〈指作为生物源头的非生命界之“物性”〉，这种倒行逆施的作为何其难哉！）



■ **上列问题还可以进行更深入的分析讨论：**

■ **a.自然物演的依存关系倾向于越来越繁复，由此注定了贪欲高涨、物欲横流的人性特质，这就是“人性”与“兽性”或“物性”的唯一区别及其统一关系；**（如前所述，“商品”是智质性状高度分化的产物，“价值”是依存紧张度日益增高的产物，于是必须人为创造出价值符号“货币”作为交换媒介。既然如此，未来的经济形态一定要符合这样的趋势：“商品”或“产品”的种类愈加细分，从而导致交换的环节和难度进一步增加；物品的“交换价值”和“使用价值”都倾向于越来越高，从而要求更复杂也更脆弱的交换媒介出现；而交换的前提是私人占有或拥有，且随着生存紧张度的提升，私人占有欲倾向增强。）

■ **b.生产力和生产关系愈发展，社会结构的级差分化愈加剧，生存紧张感和物资匮乏感相应也就愈严重，由此导致经济生活的焦虑化倾向日益加剧；**（在这种情况下，要求人们放弃私人占有物，简直无异于谋财害命。试看人类文明化过程中经济分配形式的演进路径：按需分配〈如动物般成幼雄雌有序配享〉→按人分配〈原始氏族公社中后期之唯恐不公平反而造成与需求量脱节的划一配给性不公〉→按劳分配〈氏族公社后期至部落联盟早期能力强者多劳多得由此开启私有制之门〉→按权分配〈部落联盟中后期至邦国形态初期之阶级分化出现强权占有和剥削制度成型〉→按资分配〈国家体制中后期之商品经济与资本运营蓬勃发展的产物〉，在这个序列里，愈晚近、愈高级的社会历史阶段，其贫富悬殊、分配不公的程度愈严峻，迄今已演成"1 人富抵 6 国、首富 500 人的财富量大于 4 亿穷人之总和、全球 2%的人拥有 50%财富、另有 50%的人却只拥有 1%财富"之困局〈联合国下属研究机构 2006 年报告〉。如此大势所趋，怎能指望它突然之间转轨奔向公正大同的天堂？）



■ **c.而与此同时，社会结构的稳定度又愈来愈低，动荡度愈来愈高，人们很难依靠它来达成自保。**（在这种情况下，要求人们信赖全社会公有制，简直无异于缘木求鱼。且公有制必引出"计划经济"，一如前述，问题更多。）

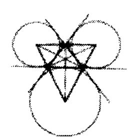
■ **总之，消灭私有制的改革很像是一种本末倒置的妄想和企求，因此，在一般情况下，人类只能继续滑行在第一路线上。**（这也是我一直将马克思归类于"反动派"的原因。注意，这是赞赏之词，与老子同列。可重申思想家的反动与深刻，以及思想家因此必遭曲解与曲用之宿命。）

■ **除非经济动荡和生存紧张达到崩溃点，即资本收益趋近于零或动辄陷于盈亏负值，此外包括两极不公分化导致绝大多数人不能忍受，以至由此引发的社会动乱严重危及原有生产结构中少数获利者的**

财产安全乃至人身安全，第二路线的尝试和第三路线的问世才有可能。（它相当于某种衰竭性散架及其弥留态重构，如此延伸而来的"第二路线"和"第三路线"会糟糕到什么程度，目前还无法想象它。谈代偿位相与逻辑变革的滞后关系，故"无法想象"是正常的，而"想象"通常是离谱的。）

■ **至于"福利人均化"或"级差化"的问题，还会带来很多弊端。**（在目前社会条件下，前者可能造成奖懒罚勤乃至无人工作、社会贫困乃至人性贫乏的苍白难耐之局；后者又会重新刺激竞争化和私有化；这两种情况在东方社会主义阵营国家以及北欧社会民主主义国家中早成事实，毋庸细述。此外，无论从自然史或人文史哪个方面看，"均质"或"均等"现象一概仅见于最原始的低级阶段，也就是说，"异质化"〈异质分化〉和"级差化"〈级差分化〉是物演分化律的必然结果，所以，我曾说，追求平等和平均属于"反社会倾向"，它的一般后果是助推其社会结构分化进一步加剧，除非陷于某种非常态或终极态。〈参阅《物演通论》卷三第一百三十章、第一百六十九章、第一百七十五章和第一百七十七章等。〉）

■ **结果如前，即它完全等于把第一路线贯彻到底；而且，如果是自发形成的所谓"第三路线"，则无论它的实现形态如何，都只能是固有不良趋势的变态继续和恶化加剧。**



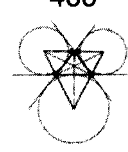
■ **"思想与文化变革"问题。**（涉及"信息增量与信息混乱的自然终末形态"）

■ **知识是满足贪欲的工具，是性情飘忽不定如"浮士德"的人类所特别宠爱的魔鬼"靡非斯特"，贪欲飞升，则知识高扬，知识累进，则贪欲叠加，二者相辅相成，共谋大业，可谁能抑制其中之一呢？**（低端神学逻辑还知道敬畏自然；高端科学逻辑是最实用、最苛毒、也最能调动贪欲的思维方式。"贪欲"和"求知欲"均乃人之本性，

前者是维系人类物质能量依存的原动力，后者是维系人类精神属性依存的原动力，这两个轮子眼下正并驾齐驱地行驶在最陡峭的坡道上，岂能戛然而止？）

■ **一、贪欲的根性与渊源。**（谈贪、烦、畏〈参阅《知鱼之乐》"人性之根：贪、烦、畏"〉。海德格尔只说"烦与畏"，似乎"诗意的栖居"为人人所企盼，殊不知"诗意"比起"贪念"，就像斑驳悦目的秋叶遭遇铺天盖地的北风一样，轻飘飘而无根，荡悠悠而失魂。）

■ **二、求知欲的根性与渊源。**（谈感知代偿的理性化、逻辑化、歧异化、暴烈化与依存关系紧张化的对应关系〈参阅《物演通论》卷二〉；据此说明未来达成统一认识的可能性越来越小；也据此说明西方后现代哲学反"逻各斯中心主义"只是一种情绪化的反应。）



■ **而且，文明化进程只能导致生存结构日趋复杂和生存紧张日益加剧，从而对知识的功利进取作用提出愈来愈高的要求，这就是今天所谓"知识经济"的本质内涵，也是第一路线的自发驱动力。**

■ **鉴于目前生存紧张与危机加剧的双向冲突，以及科学的深层危害正显现出大于其表面收益的趋势，预计人类"后科学时代"会很快来临，它将不免表现出进退失措的摇摆情状，各种观点混战不休，所以第二路线的文化面孔会很难看，一副"脸红脖子粗"的样子。**

■ **除非全人类都陷入濒危衰竭境地，就像行将就木的老者无知无欲那样。不过此刻的"第三路线"已算不得什么自救措施，而只是垂死的征兆罢了。**

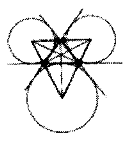
■ **再看"自由"问题。仅是"自由"这一项问题，就足以难倒一切智慧，击垮任何意志。因为说到底，"智慧"、"意志"与"自由"是同一条藤上的三枚苦瓜。**（智慧乃"感"，意志乃"应"，自由就是"感应"的实现形态。"感应属性增益"则"自由动量扩张"，"生存效价递弱"则"自由意志递强"，无论从哪个角度审视，"自由"都是沉

淀在人性乃至动物天性中的基层禀赋，且永远升华不止。换言之，自由度的代偿性增高是一种必然，其意义在于更充分地调动人性深层潜涵的全部属性与能力，借以维系递弱化之存续。因此越原始、越稳定的社会，压抑性越强，越进化、越失稳的社会，自由度越高。〈参阅《物演通论》卷二第一百零四章至第一百二十章，以及卷三第一百六十八章等〉）

■ **于是，很麻烦，上列各项基本问题都不能解决，而且形成互为因果或互为掣肘的复杂格局：要抑制发展就必须管控社会和抑制智能，要抑制智能就无法管控社会，而管控社会和抑制智能都不免损害自由，但伤害了自由就等于从根本上伤害了人类，从而使上述一切努力都失去了意义。**

■ **这个系列问题若不能化解，第一路线就将成为无可选择的唯一选项。**

■ **假若给“自由”留出余地，而且假定民众的绝大多数也自愿放弃第一路线，则必须给意见相左的少数人设置若干实行别样生活方式的飞地，否则即属“多数人暴政”。若然，结果不外乎如下三种：**



■ **一、飞地社会丰富多彩的生活很可能诱使多数人重新返回第一路线，就像冷战时代的共产者艳羡资本社会一样，这种反悔相当于彻底埋葬改良理想，宛如 20 世纪的共产主义运动反而彻底毁灭了人类的千年梦想；**

■ **二、即便多数人不反悔，由于飞地少数人尽可继续暴采资源、污染环境、破坏生态甚至制造武器，使多数人成为自缚手脚的牺牲品，改良化为泡影，甚至令多数人沦为少数人的奴隶；以上两种结果即第二路线景象。**

■ **三、少数人后来“自愿”从飞地回归多数人的改良社会，造成这个结局只会出于两种缘由：**

■ **a.多数人变相强迫少数人回归，然则等于暴政再现，因为任何人都随时可能变成某种意见的少数派，这种情形还不如现行民主社会的第**

一路线，因此可视为第二路线的变种；

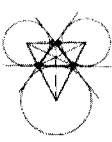
- **b.濒危压力已达极限，没有任何人还会产生勃勃富有生气的欲望和梦想；这倒的确是第三路线得以实现的充分条件，但它与“将第一路线走到尽头”的情景没有区别。**
- **后人有办法解决这些在今天看来几乎不可能解决的问题吗？我都有些怀疑我们是在帮助他们、还是在为难他们、甚至是在搅扰他们。**（就像现代医学长于诊断而拙于治疗，结果适足以吓死病人一样。）

- **“人口问题”的难点。**（虽说这关乎“人类物种”与“物演质量递减梯度”之铁律。但，“透支自然生态环境”与“透支人体生理储备”可能是在此“人间末世”艰难求存的必须吧。）
- **如前所述，这个问题比较简单而直白：随着家庭失稳解体、养育紧张度增高和不孕不育症流行，预料人口数量很快就会呈现下降走势。它的极端状况反而是“人丁稀疏”乃至“人类灭亡”的问题。这是第一路线的终极景象。**
- **因此，它必将逼迫人类不得不采取第二路线。**（譬如，环境污染导致基因工程人〈如抗核辐射人、抗宇宙射线人、抗各类化学污染的人种变塑、等〉、智力竞争导致生物芯片人、此外还有机器人替代生物人问题等等，不一而足。总之，届时自然生育成为不可能，工厂化造人不再是科幻电影，由此酿成的各种问题不堪设想。接着还要受制于“后衍者的质量和时度递减法则”，即不得不继续表演“一代不如一代”以及“死灭层层加速”的畸化衰变闹剧，直至“随生即死”为临界终点。它有点类似于“莫尔定律”与“达维多定律”的普世化变态运作。）
- **而且，只要国家还存在，相当一段时间内，人口数量不太可能减低到保持生态相对稳定的级别，甚至促生人口或人造人口数量还会在国际关系紧张的逼迫下大幅上升，就像战前的军备竞赛一样。**（反

过来它又会进一步加剧各方面的社会人文危机，也会进一步加剧繁衍和养育危机在未来爆发的烈度。即是说，人口问题的不利状况在第一路线和第二路线上都不可能得到有效缓解。）

■ **第三路线就是“计划生育”，而且必须在国家消亡的前提下，它才可能真正实现达标。**（这里所谓的“达标”是指达到严格的生态平衡。这里所谓的“计划生育”，未必是强加于个体或家庭的，但却必须限定总量，因此很难保证个人自由，尤其是在生存压力和经济紧张大为缓解的改良情况下，这当然是一桩十分棘手的难题。另外尚有道德伦理、宗教信仰等现实问题。再之，此处可能还暗藏着一个“福山远忧”式的悬念：假若社会改良的第三路线居然及时全面实现，人们会不会在轻松闲适的生活氛围里重新萌生发自本能的育后热情，也就是重新恢复生物固有的超量繁殖潜能？若然，则第一路线上的各种社会弊端不免转瞬间死灰复燃。）

■ **这里仍然显示，人口问题的第三改良路线矛盾重重。**



■ **“改变生活方式和人生追求”问题。**（动物不问这个问题，反而活得很自在，可是人类能不追问吗？退回动物存境显然不可能，一旦追问则必取上进奢华态势。）

■ **就算问出了一个比动物还宁静质朴的结论，后果又如何？**（释迦牟尼的佛教教义取苦集灭道“四圣谛”和不入轮回“涅盘观”，其修行之静甚于动物，结果古印度和古中国照样动荡，直至佛教自身衰落。第欧根尼宣扬“像狗一样活着”的犬儒主义，自己苦行如乞丐，居于木桶，半裸身体，一根木棍，半片斗篷，交媾于人前，疯癫于街市，蔑视权贵到让亚历山大大帝“让出阳光”，在希腊化时代后期和古罗马早期，曾与斯多葛派共享显哲地位，但终究挡不住西方文明的大潮滚滚而来。）

■ **试看“人性”的内涵与形成机制：**

■“贪婪”是不可克服的，其中表达着分化递进和多向依存的衍存失据危机；

■“上进”是不可阻挡的，其中显现着递弱代偿法则对人类意志倾向的制约。

■“浮躁”是不可抑制的，其中潜藏着能动属性虚补和社会结构动荡的忧患与不安；

■“奢侈”是不可遏制的，其中蕴蓄着对日益弱化的人性倍加呵护的必要；

■ 既然上述种种全都是出于身不由己的天道之规定，那么，自不待言，除非某种外部压力的强制，否则谁能受得了“宁静质朴”的折磨？

■ 于是，前述的相关原则中就隐含着难以克服的如下矛盾：

■“唯美”的生活内容能够满足人性繁华的精神需求吗？（生物进化和基因分化的结果，造成每一个人都是某种“天才”的孤本，才华源于兴趣，兴趣因人而异，如何叫人都去搞艺术？再说，“艺术追求”必致“技术追求”或“技巧追求”，而技术和技巧之进步正是人类文明危化发展的动源之一，想想看，哪个民族的原始文明不是从“艺术”发端，而最终又何曾止于“艺术”？）

■“闲适”的生活方式能不滋生更加离奇的宣泄动作吗？（姑且不论悠闲懒散可能造成的供应紧张问题，假定鼓励闲散的全部条件都具备，又将如何？自古“贵族出文化”，任何文化的初期形态一定是别出心裁的异端，谁敢说装神弄鬼与宗教勃兴无关？邪思诡辩与哲学逻辑无缘？怪力淫巧与科技创新无涉？我看文人嗜书与赌徒嗜赌没有什么要紧的区别，由此造成文化多样性，也由此促成人文进步。若然，闲散生活岂不是要生出更离奇怪诞的文化魔头吗？）

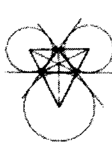
■ 既然如此，“甘于淡泊”就可能只是一种虚饰之词。（“饥饿出盗贼，饭饱生余事”，反正无论怎样做都不得安生。看文明史，明显是一个从节俭到奢侈的历程，与自然史是一个从简单到繁复的历程完全合

拍，如何能逆向求得“淡泊”？）

■ **所以，不用担心“无人劳动”这类问题，只怕是“劳动”的花样愈来愈多，“劳动”的产物愈来愈让人难以消受而已。**（尤其是对“知识经济时代”以后的“智力劳动”而言。此乃第一路线的变态继续，甚至是生物本性的自然延伸，算不上什么“共产主义的勤劳美德”。）

■ **总之，人类未来的生活和工作方式一定会变，问题在于它的趋势和结果是否是缓和性的？尤其是你所采取的措施是否难免适得其反？**（如此发问连连，当然还是对第二路线和第三路线深心抱以质疑态度；这般疑虑重重，实在是由于看不到丝毫可能发生根本转折的理由和迹象。）

■ **而所有上列问题，都面临这种“事先无法预测也无法估量”的盲动危险。**（“盲动”的基本规定是“盲存”，而且越理性的东西其远效越盲目。〈参阅《物演通论》卷二第八十三章前后各有关章节〉）



■ **正如歌德所说：“这个世界多么轻易地抛弃我们，使我们无助、孤独；它总像太阳、月亮和诸神那样，继续走它的路途。”**

■ **有人认为，我是决定论者，是悲苦学说，因此一定反对享乐主义，推崇老子无为和犬儒主义，此乃没有搞懂我的思想体系所造成的误解。其实，我倒认定，任何理论，如果不能普遍地张扬人性中的所有潜含要素，也就是最大程度地达成表观意义上的“享乐”和“放任”，则它注定是不能成立的。因此，我从来不对人类的“自我克制”抱有一丝一毫的幻想，我尤其反对任何形式的“强权制约”，须知我历来把“人性”视为不可抗拒的“自然物性”之赓续与集成。我只是想问，人类的“享乐”层级难道一定不能升华到“物欲”以上的高度吗？“物质消费欲望”难道不是一个较为低级的需求层次吗？但我还有一问，那个“超物欲”的高级享乐就一定不会导出更糟糕的结果吗？**

■ 未来社会势必同时具备两种素质：一方面是“自由化、宽松化以及外显的柔和化”，它会给人造成一种社会进步的良性假象；另一方面是“密构化、脆弱化以及含蓄的暴烈化”，它会给人造成进行性的和实质性的损害；前者主要表达了对人性的残弱化素质加以呵护的代偿需要，后者主要表达了对社会的结构化素质予以补缺的代偿需要。二者互为表里，相辅相成，从而最终闹成“温水煮青蛙”的既可悲又可笑的结局。

■ 如果你觉得我的学说是矛盾的话，请你留意，这其中隐藏着某种环环相扣的统一规定，而且正是这个无从破解的“统一性”，令人左右为难。

■ 我经常听到这类批评的声音，说我只关心认知问题，却拿不出解决问题的办法，是一件毫无意义的事情。我在这里算是做了一个尝试，但愿它能给后人以某种启迪和参考。

■ 我以为，“知行合一”的时代早已过去，“知者”作为“先知”只负责建立逻辑模型，在他那个时代还不具备“行”的条件，否则他已是“后知”了；“行者”纯属后人的事业，或者说是后人不得不面对的困境，如果“先知”没有知错的话。

■ 因此，“行者”之可行的条件就是他所处的困境，即所谓“逼上梁山”的困境。到时候不是肯不肯“行”的问题，而是能不能坚守住“不行”的问题。

■ 于是，我们最终可以确信，现在看来不可能实现的设想，只要它符合逻辑，也就是符合“事实”，则将来都有实现的可能。

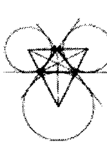
■ 问题在于实现的“时机”，倘若非要等到病入膏肓、无可救药的时候才采取行动，做垂死之挣扎，我看“不行”也罢。

■ 即是说，人类目前所面临的是这样一桩棘手的工作，他们非得在还不具备充分条件的时候就把这件事情做成，即便这是一件“拔着自

己的头发就想升天”的奇事，你也最好尝试一下，反正升不了天就得入地狱。

- **这就是我在此行文中尊奉“知其不可而为之”的缘由，即，我明知道我所说的都是不可行的，也要把它说出来，并希望它成为后人选择正确的“有所为有所不为”之第一步。**
- **但我同时守持这样的意气：倘若改革的举措是以“牺牲个人自由”和“泯灭人性天良”为代价，则我宁可面对毁灭。**

- **人类过于轻率和冲动的天性，曾使人们动辄陷于某种空想的迷幻或理论的泥淖之中而不能自拔，这就是我为什么会把更多的笔墨挥洒于对包括我本人在内的任何社会改造构思或社会蓝图设计加以质疑与批判的原因。**（按照愈高级的社会形态危机愈深重的趋势看，人们对其所生活的社会属境或文明时代，厌恶之情一定愈强烈，批评之声一定愈响亮。为此它反而可能加重对未来社会的期待和幻想。）
- **倘若对“社会”难以指望，则我倒不妨给个人提出一些忠告。**（因为“个人的总和”就是“社会”，所以，这也可以看作是推行社会改良的基层浸渗，或者说是解构社会危机的终端落实。）
- **首先必须明白，“社会”是一个高于生命有机体的代偿结构，也就是一个最失稳、最脆弱的自然实体。把生命和生活的意义寄托给社会、国家或社团组织，肯定是人类的无奈之举，主动加强与它们之间的相互关系，甚至积极献身于社会绞肉机之中，则属愚蠢之举。**（所以，西方人自古奉行“个人主义”，乃基于他们的自然生存状态相对比较宽松；东方人自古尊崇“社会主义”，乃由于他们在农业文明初起之时的人口土地比例一开始就格外紧张所致。也所以，“隐士”是中国文人特有的偏好，他们从社会中的获益虽少，但受害也少。但注意，西方的个人主义最终反而成为社会结构运动的推动力量，又表明个人与社会的关系无可松解。）



■ **无论如何，换一个“淡泊于社会”的生活态度对个人和社会未尝不是一件好事。**（《孟子·尽心上》：“杨子取为我，拔一毛而利天下，不为也”。《列子·杨朱》释曰：“古之人损一毫利天下而不与也，悉天下奉一身不取也。人人不损一毫，人人不利天下，天下治矣”。这种具有“反社会倾向”的东西，虽然未必管用，却不失为“防社会荼毒”或“减社会危害”的一种个体逃避型选择。）

■ **人生原无意义，“意义”无非来自四个方面：**

■ **（Ⅰ）、社会功利的需要：即主流文化的欺蒙与暗示；**

■ **（Ⅱ）、自我功利的需要：即名利场上的激励与纠缠；**

■ **（Ⅲ）、癫狂弄智的需要：即虚妄自命的优越与雅趣；**

■ **（Ⅳ）、自然弱存的需要：即代偿求存的规定与虚拟。**

■ **只有这最后一项，既道出了“意义”的本质，也道出了“无意义”的本质。其它三项可以视为它的派生变态产物。**（但也因此注定了这类追问和追求的不可取消性质，甚至注定了它的内涵膨胀趋势。）

■ **如前所述，人不过是社会结构的填充物。**（讲座摘录遗漏，请参阅《物演通论》卷三第一百二十一章至第一百二十六章等。）

■ **生物社会的生存压力始终呈现出某种进行性置换关系：即它要么由自然外压转向为社会内压、天灾转化为人祸；要么就是压力递增的；任何主观的改造举动均属这一自然进程的人格化继续，因而大体上一概有害无益。**（社会祸福抵消律。参阅《物演通论》卷三第一百三十四章及一百五十二章）

■ **生物的种内竞争，最终以基因收益均衡而告终。**（ESS.生物进化的稳定策略。理查德德·道金斯在《自私的基因》一书中引述生态学家史密斯等人的博弈论研究成果，颇为精彩地演示了生物社群竞争的损益中性分布状况，即“竞争终极无效现象”。）

■ **人生的社会竞争，在任何情况下都不可能追求到超额的幸福。**（涉及

"苦乐均衡律";"生死等位律"等。人的心理规定:"无聊基线"、"正弦波动"、"振幅振频递增"等〈参阅《物演通论》卷二第一百零八章至第一百一十二章〉。援引叔本华论说心理震荡介于无聊和悲苦之间,表达了对震荡本身的不良体验;故此,安宁、舒展、以及低度刺激的惬意,就是最大的快乐与幸福。)

■ **以下,提出若干个人行为的指导意见:**

■ **一、与社会热闹适当保持距离。**(在某些方面学做"隐者",把自身从社会中边缘化。譬如,不置身于社会大潮的风口浪尖〈改革者多遭殃;革命者多牺牲;参考鲁迅的《药》;"文革"中逍遥派最安全也最自在〉;尽量不卷入各种各样的社会活动〈现代人讲究"参与",我看还是"旁观"为好,试问演戏者与看戏者,谁辛苦谁安乐?〉。如庄子所问:"宁其死为留骨而贵乎?宁其生而曳尾于涂中乎?")

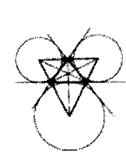
■ **二、与创新求变适当保持距离。**(譬如,不投入高新科技的初创研发〈有统计表明,尖端技术的失败率最高,朝阳企业的倒闭率最高〉;不参与一时鼎沸的时尚博弈〈炒股者多赔钱,金融衍生产品多陷阱〉;等。如老子所说:"不敢为天下先"。)

■ **三、与高端产品适当保持距离。**(譬如,尽量不选用新药;不吃工业化的加工食品;能走路不坐车;能户外运动就不进健身房;等等。道理何在,请参考我的《人体哲理与现代医疗批判》讲座或讲演录。)

■ **四、与先进文化适当保持距离。**(能用直觉就不用逻辑;能做实事就不做学问;能干艺术就不干科学;就像能收藏古董就不玩新奇一样。)

■ **五、与激进思潮适当保持距离。**(前进就是弱化,激进就是疯狂,一切躁动和浮嚣背后都是灾难。现代社会正在如此运行,小心提防,明哲自保。)

■ **总之,迟钝才显内力,落伍才有安宁,缓行才能走稳。但愿人人如此,社会如此,这才是人类的福祉所系。**(如老子言:"企而不立,



跨而不行”。当然也须注意，老子学说失误颇多，并非人生与社会的可行指南。请参考我的《国学大体》讲座或讲演录。）

■ **严格说来，让个人疏离于社会是不成立的。一切所谓的“边缘化行为”其实是社会高度分化的别样表现形式，甚至是个体极端残化的主观确认方式，须知个体分化或残化正是社会结构度趋于增高的基础。因此，应该承认，一切提供给个人的忠告或箴言一概无效，也许，它倒恰好是促进社会分化的临末诱导形态，或者反过来说也一样，它倒真正是提升社会结构的潜移默化路径。**（请读者注意，如果你发现我总是在不断地否定自己前面之所谈，那就算你已经大略体会到了我的苦衷。之所以写下如此前翻后复的篇章，其用意仅在于提醒人们：你等正行走在一条怎样危险而又难以置身度外和调头转向的不归路上。再多说一句，我与此前所有思想家的不同，就在于我对“思想”本身的实质和效应深表怀疑，因此我绝不会再干这样的蠢事：一味地鼓励人们按照自己确信不疑的某种逻辑导向或理论方针奋勇闯祸。）

结语：一路珍重

■ **《山海经·大荒北经》：“夸父不量力，欲追日影，逮之于禺谷，将饮河而不足也，将走大泽，未至，死于此。”**（上言如谶语，人类如夸父：夸父之错，首在逐日，日虽绚烂而诱人，逐之不舍则向死，疑其前途，弃其欲求，未至焦渴而先止，或者尚存一线生机；夸父执迷，一误再误，怠至饮河不足时，远望大泽路难觅，值此之际，进退维谷，日影煌煌若烈焰，浴火凤凰振翅难飞。——此千古传诵之寓言，恰与人文史迹暗合，字里行间无不喻示着“光明的不懈追求”偏巧对应着“敞开的地狱之门”！）

■ **《道德经·第八十一章》：“信言不美，美言不信”。**（历史上的真实情

形比这还糟：不仅是“美言不信”，而且是“美言成灾”，即从“最美好的理想”中不断地导出“最邪恶的现实”，如：孔儒仁恕演成吃人千年史；基督救赎缔造宗教裁判所；民主体制推出狂人希特勒；大同理想更是催生了极权暴政、现代文字狱乃至种族自残的极致。因此，如果我的话不是“美言”，则你应特别小心它可能正是“信言”：一种让你最终确信是无法从中超脱的困苦预言。）

■ **自近代科学主义和达尔文主义兴起以来，伴随着“生物进化论”的诞生，五花八门的“社会进步论”滥调甚嚣尘上，经久不衰。然而，它的人文现实景象却是与世界大战、环境污染、生态破坏、气候异常、核武高悬、艾滋瘟疫、恐怖主义、以及贫富悬殊、难民流徙、消费奢靡、精神空虚、科技暴虐、金融海啸、社会动荡等等联系在一起的。**

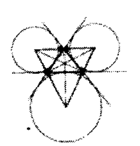
■ **美国人类学史上两位大人物博厄斯与克鲁伯，曾提出“进步观”的三大尺度，令人错愕：（1）．科学技术水平不断提高。（2）．反对谋杀、奸淫和偷盗的道德伦理的发展。（3）．财富、安全与舒适的增长。**（首先，作为第二项的谋杀、奸淫和偷盗正是文明化的产物，且随着文明过程越来越进步而逐渐演成合法化的集团行为〈如战争〉或社会风尚〈如政治上的窃国为侯或商业上的巧取豪夺〉。身为人类学家，连这样简单的事实都看不清楚，实在有些不够资格。至于其它两项，一乃饮鸩止渴，一乃表象迷雾，正是这种浮浅的眼光和众口一词的宣示，令当代文化的“交响”演奏成“人世的挽歌”。）

■ **一如泰戈尔所言：“我们把世界看错了，反说世界欺骗了我们。”**

■ **综上所述，足见全人类今后将长期面临这样一个最基本的问题：存在才是一切！生存高于一切！**

■ **这是提交给全人类的一张关于生死存亡的答卷。**

■ **在本文中，我只是指出了远望的方向或理论的生路，并着重标出了**



这条路上隐藏的陷阱和羁绊，唯有躲开陷阱、清除障碍，此路才能走通。

- **这需要特殊的智慧和勇气，须知此前人类的用智倾向和行为方式都是与此完全相反的，因而它很难，难到令人绝望的程度。**
- **所以才说：一路珍重！**

最后的声明：

我犹豫了很长时间，不知道该不该写这篇假想性文字，直到下笔之时，我也不认为它是真正有意义的。因为，从根本上讲，我无法推论出任何理性的谋划居然能够达成递弱代偿原理的变通，甚至，我以为，任何人为的操作反而会造成文明危机态势的进一步恶化。

但是，我又可以预见，某种变动势在必行，即便它于事无补或者于事有害也罢。因此，我决定动笔，其目的不在于说明我们能做什么、该做什么，而在于说明我们必须做什么、必然做什么，以及，做了之后也不要对它的“改善”效果抱以不切实际的幻想。

倘若有人据此要退回到“天命论”或“无为论”之旧主张，我自然无话可说，只提醒他一句：恐怕你想无为也无为不成。

此乃“未完成的篇章”，它将被后人无可规避的生存形势和生存方式予以验证和续写——当然，能否续写取决于如何续写。弄不好，它也可能成为“文明史的绝笔”。

2008年12月31日于西北大学桃园校区寓所